المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة الدراسات العليا

قام الطالب بتصحيح المطلوب
اللجنة

الاسم
التوقيع
الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار
الدكتور علي نفيع العلياني
الدكتور محمود احمد خفاجي
١٤١٤/١١/٢٦

صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي

دراسة ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

إعداد الطالب
سعيد عقيل سراج سعيد

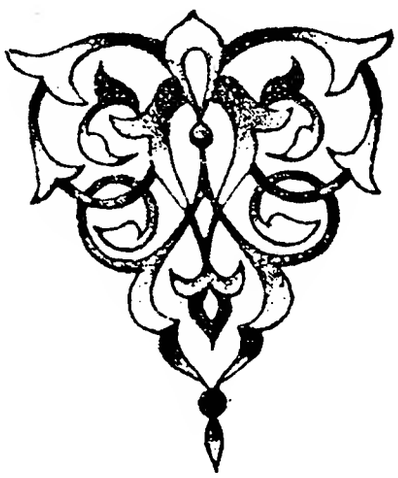
١٠٠٤٥٦٥

إشراف الدكتور
محمود أحمد خفاجي

الجزء الاول

١٤١٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم



وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص رسالة الدكتوراة في العقيدة بعنوان/ صلة الله بالكون
في التصوف الفلسفي " دراسة ونقد "

هدف البحث: يهدف البحث الى دراسة آراء الصوفية الفلا سفة ونقدها على ضوء الكتاب والسنة ،حيث يرون أن الصلة بين الله والكون ، هي صلة المحايثة ، التي تؤدى الى الاتحاد والحلول ، ثم وحدة الوجود.والمدخل الى ذلك هو الفناء ،وهذا مخالف لما اتفق عليه المسلمون جميعا . والحق أن الصلة بين الله والكون صلة المباينة ،صلة الخالق بخلقه والعبد بربه ، فالله واحد لاشريك له بائن عن خلقه ،بوحدانيته ،بذاته وصفاته وأفعاله.

محتوى البحث : ويحتوى البحث على مقدمة وتمهيد وستة فصول وخاتمة ، فالمقدمة عبارة عن الدافع لاختيار الموضوع والتمهيد فيه بيان عن نشأة التصوف وتطوره .

* الفصل الأول : معرفة الله عند الصوفية الفلاسفة ونقد آراءهم المنحرفة .
* الفصل الثاني: التوحيد عند الصوفية الفلا سفة ،مع ذكر مصادرهم فيه والرد عليهم.
* الفصل الثالث: الفناء.وقد تضمن مفهومه عندهم ومصادر كلا مهم والرد عليهم.
* الفصل الرابع : الحلول . فيه بيان معنى الحلول عندهم ومصادر كلا مهم فيه والردعليهم.
* الفصل الخامس : الاتحاد . ويشتمل على ذكر مفهوم الاتحاد عندهم ومصادرهم والرد عليهم .
* الفصل السادس : وحدة الوجود . فيه بيان فلسفة وحدة الوجود أصولها ورجالها ومصادرها وخطورتها ثم ابطال هذه الفلسفة على ضوء الكتاب والسنة .
* نتائج البحث :

أما الخاتمة فهي النتائج التي وصل اليها هذا البحث ، من أهمها :

أولا: أن التصوف أمر طارىء محدث دخيل على المجتمع الاسلا مي،وأول من لقب بالصوفي هم جابر بن حيان وأبوهاشم الكوفي وعبدك ،وهؤلاء متهمون في عقيدتهم .

ثانيا: أن المعرفة عند الصوفية الفلا سفة ليست معرفة فطرية مدعمة بأدلة ، ولكنها اتجاه الى استبدال ذات العارف بذات المعروف ،وأما التوحيد عندهم فهو تجربة الوصول الى الله وعيش معه ،بالحلول أو الاتحاد ثم الوحدة ، وذلك عن طريق الفناء .

ثالثا: ان الفناء هو الأساس الذى بني عليه التصوف عمليا ونظريا . اذ لا تصوف بدون فناء حيث يؤدى الى الحلول أو الاتحاد ثم وحدة الوجود .

رابعا: ان وحدة الوجود هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته، المعبرة في كلمة " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " أى أن الوجود واحد لاكثرة فيه ، فالحق هو الخلق والرب هو العبد.

خامسا: ان أفكار هؤلاء الصوفية الفلا سفة مرفوضة شرعا وعقلا وفطرة ،ولا صلة لها بالاسلام لامن قريب ولا من بعيد،لأنهم استقوها من مصادر أجنبية يونانية ، مصرية ،فارسية وهندية .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

للطالب	المشرف	عميد كلية الدعوة وأصول الدين
سعيد عقيل سراج سعيد	أ. د/ محمود أحمد خفاجي	د/ عبد الله عمر الدميجي

أحمد الله سبحانه وتعالى واشكره ، على مامنّ به من العون والتوفيق ، حتى استطعت أن أتم هذا البحث ، واسأله تعالى ، مزيدا من توفيقه وعنايته ودوامهما فى حياتى العلمية والعملية .

ويجب علىّ ان اقدم شكرى وتقديرى الى كافة المسئولين فى جامعة أم القرى ، خاصة صاحب المعالى مدير الجامعة الدكتور راشد راجح الشريف ، وصاحب السعادة عميد كلية الدعوة واصول الدين ، د ، على بن نفيع العليانى ، وصاحب السعادة رئيس قسم العقيدة ، الدكتور سفر الحوالى ، لما اتاحوا لى من الفرصة الطيبة لتحضير البحث لنيل درجة الدكتوراة فى علم العقيدة ، وماقدموا لى من عون فى سبيل القيام بواجبى الدراسى ، حتى تمكنت بفضل الله ثم بمساعداتهم من التغلب على الصعوبات الكثيرة ، التى واجهتنى فى انجاز هذا البحث .

وقد سهلوا لى الرحلة الى القاهرة للحصول على المراجع الرئيسية والاطلاع على المصادر الاساسية ، ولولا ذلك لما امكن لى انجازه فى الوقت الحاضر .

كما اقدم شكرى وتقديرى الى اصحاب الفضيلة اساتذتى الافاضل الذين تلقيت العلم على ايديهم ، واخص بالذكر هنا فضيلة الأستاذ الدكتور محمود احمد خفاجى الذى تفضل بالاشراف على هذا البحث ، وقد اعطانى من علمه ونصحه وارشاده القيم ، بل ضحى بكل شئ لاجلى ، فقد كان ابا رحيما لى ، ولم يألُ جهدا ولم يدخر وسعا فى تقديم مساعداته لى ، مادية ومعنوية ، والله يشهد كم أنا مدين له ، وهو صاحب اليد الطولى المباركة فى انجازى لهذا البحث ، فجزاه الله خير الجزاء .

كما لاانسى ان اشكر جميع اصحابى وزملائى الذين ساهموا فى اخراج هذا البحث الى حيز الوجود ، خاصة ، الأخ الكريم ، محمد ابراهيم العوضى الكويتى الذى وقف بجانبى طول مدة تحضيرى لهذا البحث ووفرلى كل مااحتاجه من كتب قيمة واموال كثيرة ، انه لمن المحسنين .

الى جميع هؤلاء اقدم شكرى وتقديرى ، وارجو من اللّه تعالى ان يتولى جزاءهم عنى جزاء وافيا انه سميع مجيب .

مقدمة

سبب اختيار الموضوع

والمنهج الذي أسير عليه

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله ، بعثه الله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ونزل عليه الكتاب من ربه بالحق ، مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، اللهم صل وسلم عليه وعلى آله واصحابه مصابيح الهدى والرشاد . "وبعد :"

فان من المعروف ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء والمرسلين بمكة المكرمة ، ارسله الى كافة الناس اجمعين ، وانزل عليه القرآن فيه هداهم ورشدهم ، وكان العالم فى ذلك الوقت باسره ، فى ظلمات الشرك بالله . فجاء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بدين الاسلام ، دين الحق ، ليخرجهم من الظلمات الى النور ، وليصحح عقائدهم ، من الشرك الى التوحيد . ومن الثابت ان الدين الحق الذى جاء من عند الله تعالى واحد ، وهو دين التوحيد اى افراد الله تعالى ، والغاء الشرك به ايا كان نوعه. وما ارسل الله رسولا من الرسل ، ولم يتخذ نبيا من الانبياء الا للدعوة الى التوحيد الخالص ، لا شائبة فيه ، دين الوحدانية لله تعالى لا شريك له ، وتنزيهه عن كل مالا يليق به من صفات النقص.

وقد تتابع الانبياء والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لغرض واحد ، اتفقوا فيما جاؤابه ، واتحدت الاصول التى تقوم عليها دعوتهم ، وقد صدق بعضهم بعضا .

قال تعالى : شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى اوحينا اليك وماوصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . . . . "[1]

وقال تعالى ايضا : قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين "[2]

وقال تعالى ايضا : واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن

---

(١) " الشورى " ١٣ (٢) " الزمر " ١١

الهة يعبـــدون (١) .

وامثال هذه الايات كثيرة . فالتوحيد اذن اساس دين الله الواحد منذ اقدم نبى واول رسول . ودعوة الرسل جميعا ثابتة لا تتغير ، ولم تنفك عن عقيدة التوحيـــد امة من الامم .

لكن وجد النبى صلى الله عليه وسلم الناس فى مكة المكرمة وماحولها قد انحرفوا عـــن التوحيد ، متخذين وسائط - مادية او روحانية - بينهم وبين الله . فكان اول شئ واجهه النبى صلى الله عليه وسلم هو الشرك بالله ، الذى يقوم على الايمان بوسائـط بين الله والانسان ، وسائط مادية كالاصنام او روحانية ، كالجن والارواح ، وهـــذا هو دين اغلبية العرب .

أما ديانة اليهود والنصارى فكانت فى اصلها ديانة توحيد ، توحيد اللـــــه الخالص الذى جاء به كل من سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام ، ثم اصابهمـــــا الانحراف والضلال ، وشاع فيهما الشرك والوثنية .

فالاسلام يرفض الشرك بانواعه ، ويرفض الوسائط بين الله والانسان الا واسطـــة النبوة والرسالة ، وبالتالى يقرر الانفصال التام بين الله وغيره ، بين الخالق والمخلوق . حتى الملائكة لا يجمعها مع الله اية صلة ، غير الصلة التى تقوم بينه وبين الكائنـــات الاخرى المادية والروحية ، صلة الخلق بخالقه ، اى صلة انفصال لا اتصال .

واذا تأملنا القرآن الكريم نجده يؤكد هذا الانفصال التام ، فلا شئ يقـــوم كواسطة بين الله وخلقه ، كما انه ينفى مرارا وتكرارا صفة الالوهية من غيره تعالى نفيا مطلقا ، ويؤكد ان الانبياء والرسل هم من البشر ومن طبيعة البشر . وهذا مـــــا يقرره اول اركان الاسلام وهو شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسولـــــه .

---

(١) « الزخـــرف » ٤٥

وهى شهادة نفى واثبات. نفى الالهية عن غير الله نفيا مطلقا لاثباتها لله وحده، واثبات ان محمدا عبده ورسوله، وهو بشر ككل البشر، وكل الفرق بينه وبينهم انه يوحى اليه بعقيدة التوحيد.

فعقيدة التوحيد الذى جاء بها الاسلام ترفض الشرك كله، سواء كان قائما على القول بتعدد الالهة، او المبنى على ايمان بوسائط بين الله والانسان. ومن ثم كانت الصلة بين الله والكون بما فيه الانسان، صلة انفصال. فالله واحد لا شريك له، بائن عن الكون بينونة تامة، بوحدانيته بذاته وصفاته وافعاله، ومنزه عن جميع المشابهة بمخلوقاته.

وهذه العقيدة هى ماتفق عليه المسلمون جميعا، سلفهم وخلفهم، ماعدا الصوفية الفلاسفة، كما سنرى من خلال صفحات هذا البحث.

ثم ان الاسلام هو التمسك باوامر الله واوامر رسوله صلى الله عليه وسلم واجتناب مانهى الله عنه ورسوله، والاقتداء بحياة الرسول، والاقتفاء بالطرق والسنن التى سار عليها اصحابه رضوان الله عليهم.

قال تعالى: لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر[1]" وقال تعالى ايضا: وماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا"[2]. وقال تعالى ايضا: اطيعوا الله ورسوله ولاتولوا عنه وانتم تسمعون"[3].

واوامر الله ورسوله وكذلك نواهى الله ورسوله محفوظة فى الكتاب الكريم والسنة الشريفة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تركت فيكم أمرين لن تضلوا مامسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه[4].

وقد ربى رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه فى ظلهما وضوئهما تربية

---

(١) "الاحزاب" ٢١ (٢) "الحشر" ٧ (٣) "الانفال" ٢٠

(٤) رواه الامام مالك فى "الموطأ" "كتاب القدر" باب النهى عن القول بالقدر ص ٦٠٢، دار الفكر بيروت ط الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

نموذجية ، لكى يكونوا قدوة لمن يأتى بعدهم الى يوم القيامة . فكانوا صورة حية لتعاليم الله وارشادات رسوله ، متبعين مقتدين غير مبتدعين ومحدثين . فهم اولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون ، وهم القدوة والمعيار لمعرفة الحق من الباطل والهدى من الضلال . وفى ضوء الكتاب والسنة وسيرة الرسول وعمل اصحابه توزن اعمال المسلمين واقوالهم ، فما وجد له سند ودليل يحكم عليه بالصحة والصواب ، ومايخالف الكتاب والسنة ، ولم يوجد له اثر فى حياة الصحابة يحكم عليه بالفساد والبطلان ، وكل من خرج عن هذا المنهج فقد ضل واضل .

ولما كنت احد طلاب قسم العقيدة رأيت أن من الواجب علىّ تتبع المناهج الضالة البعيدة عن الكتاب والسنة ، ولقد تتبعت فترة هذه المناهج لأبين زيفها وضلالها وبعدها عن الاسلام . ومما هالنى واقلقنى مالمسته من مناهج الصوفية الفلاسفة ، الذين بعدوا كثيرا عن الاسلام ، فى فهمهم عن صلة الكون بخالقه ، بافكارهم الضالة من الحلول والاتحاد والوحدة ، (اى حلول الله فى الكون ، واتحاد الكون بالله ، ووحدة الكون مع الله) وذلك عن طريق فلسفة الفناء ، وفناء الفناء ، وكلها افكار غريبة محدثة ، ودخيلة على وسط المجتمع الاسلامى .

وكان ظهور تلك الفلسفة الضالة ، فى اواخر القرن الثانى الهجرى ، وتطورت تطورا هائلا فى منتصف القرن الثالث الهجرى ، بدءا من جابر بن حيان وابى هاشم وعبدك الى ابن عربى الفيلسوف الكبير ، والقنوصى الخطير ، مرورا بذى النون المصرى وابى يزيد البسطامى والحلاج ، والجنيد والنفرى والغزالى ثم السهروردى المقتول .

ومن المعروف ان المسلمين فى اندونيسيا يواجهون مشاكل ضخمة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وعقديا وامامهم اعداء متربصون بهم ، من حركة التنصير والعلمانية والباطنية والفرق الضالة ، ـ الشيعة والقاديانية ، والبهائية ـ ثم الصوفية .

وقد نجح الصوفية فى اندونيسيا نجاحا باهرا فى نشر تعاليمهم المنحرفة ، - وان كان اكثرهم ، لا يؤمنون بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود - وكانت ولا تزال من اخطر التعاليم المنتشرة فى ربوع البلاد ، وذلك بسبب جهل المسلمين هناك بالامور العقدية الصحيحة .

من اجل ذلك كله ، وبعد ان كتبت بحثى لنيل درجة الماجستير فى العقيدة فى الرد على النصرانية اخترت موضوع بحثى لنيل درجة الدكتوراة فى الرد على الصوفية وخاصة الصوفية المتفلسفة . بعنوان :

« صلة الله بالكون فى التصوف الفلسفى دراسة ونقد »

ولقد كتبت بحوث كثيرة ، ونشرت رسائل علمية متعددة حول هذا الموضوع ، ولكنى ارى ان الامر لا يزال فى حاجة الى اعادة نظر جديد ، النظر الاسلامى بميزانه الصحيح ومقياسه السليم ، وهما كتاب الله وسنة رسوله ، بالاضافة الى منهج العلماء السلف الصالح .

هذا وقد جعلت خطة البحث بعد هذه المقدمة على النحو التالى :

يشتمل البحث على تمهيد وستة فصول وخاتمة .

اما التمهيد فتكلمت فيه عن نشأة التصوف الفلسفى وتطوره ، بعد ان تكلمت فيه عن اصل كلمة التصوف ، وتعريف التصوف ، معتمدا على أقوال العلماء الباحثين ، واراء الكُتاب المتخصصين فى هذا الموضوع ، قديمهم وحديثهم .

الفصل الاول « معرفة الله تعالى

تحدثت فيه عن معرفة الله تعالى عند الصوفية الفلاسفة ، خاصة عند رجالهم الاوائل الثلاثة الذين وضعوا الاسس العرفانية فى دائرة التصوف ، وهم ذو النون المصرى وابو يزيد البسطامى والحلاج .

ثم بينت فيه مصادر آرائهم الفلسفية ، حول المعرفة بيانا دقيقا شاملا ، معتمدا على الكتب الاصيلة ، والمراجع الموثوقة . ثم نأتى الى نقد آرائهم المنحرفة ، نقدا منصفا ، بحجج قوية ، وبراهين واضحة ، ثم اختتمت ببيان المعرفة الصحيحة عند اهل السنة والجماعة .

الفصل الثانى " التوحيد

ذكرت فيه مفهوم التوحيد عند الصوفية الفلاسفة ، مع بيان هدفهم المنشود فى هذا الموضوع ، خاصة لدى ابى القاسم الجنيد البغدادى وابى حامد الغزالى وشهاب الدين السهروردى المقتول .

ثم ذكرت فيه مصادر كلامهم فى التوحيد ، معتمدا على نصوص ثابتة ، واستنتاجات صحيحة ، ثم نأتى الى ابطال كلامهم والرد على ضلالاتهم فى التوحيد . واخيرا نأتى ببيان التوحيد الصحيح عند اهل السنة والجماعة .

الفصل الثالث " الفناء

بينت فيه مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة ، وبداية ظهور الفناء فى وسط الصوفية ، على يد ابى يزيد البسطامى ، ثم اكمله عبد الجبار النفرى باسم الوقفة التى هى عبارة عن اعلى درجات الفناء . ثم بينت فيه مصادر كلامهم فى فلسفة الفناء ، وانها فلسفة الفيدانتا أو الموكشا أو النرفانا الهندية . ثم نأتى الى نقد كلامهم وابطاله ، مع ذكر موقف علماء اهل السنة والجماعة عن فلسفة الفناء .

الفصل الرابع " الحلول

تحدثت فيه عن معنى الحلول عند الصوفية الفلاسفة ، وهدفهم فى ذلك ، مع بيان مصادر كلامهم ، علما بان اول من وضع فلسفة الحلول فى دائرة التصوف هو الحلاج ، أخذا من غلاة الشيعة ، وهم يأخذون من الديانة النصرانية .

ثم نأتى الى ابطال فلسفة الحلول الصوفية ونقدها ، مبينا ان الاسلام برئ من هذه الفلسفة الكفرية ، واعتمد فى ذلك على نص الكتاب والسنة ، واقوال العلماء الصالحين ، سلفهم وخلفهم .

الفصل الخامس " الاتحاد

تكلمت فيه عن فلسفة الاتحاد الصوفية ، ومتى وأين ظهرت لأول مرة فى الفكر الاسلامى . ونأتى فيه بأقوالهم المنتشرة فى جميع كتب التصوف ، خاصة اقوال ابى يزيد البسطامى ، وفريد الدين العطار ، ثم ابن الفارض .

ثم بينت من اين استقى هؤلاء فلسفتهم الاتحادية ، معتمدا على كتب الفلسفة وتاريخها . واخيرا نأتى الى ابطال فلسفة الاتحاد الصوفية ، المناقضة للعقيدة الاسلامية ، مستدلا بنص القرآن الكريم والسنة ، وكلام العلماء الصالحين سلفهم وخلفهم .

الفصل السادس " وحدة الوجود

تحدثت فيه عن فلسفة وحدة الوجود عند الصوفية الفلاسفة ، اصولها ومصادرها ورجالها ، ابن عربى ، وابن سبعين وغيرهما . ثم بينت فيه بيانا شاملا مستفيضا مصادر كلامهم فى فلسفة وحدة الوجود ، سواء كانت شرقية او غربية ، اذ انها فلسفة قديمة منتشرة فى مصر واليونان وآسيا الوسطى والهند ثم الصين . وتعرف فى الهند باسم فلسفة كيفالادفيتا . كما تحدثت فيه عن خطورة هذه الفلسفة على الاسلام والمسلمين .

ثم تحدثت عن بطلان تلك الفلسفة وتهافتها معتمدا على حجج قوية وبراهين

صحيحة ، من الكتاب والسنة واقوال جميع العلماء المسلمين ، مع اختلاف مذاهبهم وفرقهم ، وتباين نزعاتهم وميولهم ، علما بأنهم كلهم متفقون على ابطال فلسفة وحدة الوجود ، المرفوضة شرعا وعقلا .

أما الخاتمة فذكرت فيها اهم النتائج التى توصلت اليها فى هذا البحث المتواضع باختصار شديد .

هذا ، وسوف اعرض فى هذا البحث لنصوص كتب التصوف والفلسفة وتاريخها فى جانبى العرض والنقد ، معتمدا على المصادر الاساسية ، والمراجع الاصيلة .

وقد بذلت جهدا شاقا جدا فى فهم اقوال الصوفية الفلاسفة واستنتاجها ، مما ارهقنى كثيرا ، فانهم يستعملون فى بيان آرائهم عبارات غامضة ، والغازا صعبة ، ورموزا خفية ، مع اسلوب معقد جدا ، حتى لا استطيع فهمها الا بعد بذل جهد غير عادى .

أما فى جانب النقد ، فقد راعيت المنهج النقدى العلمى السليم ، فنقدت اقوالهم وابطلت آراءهم بالكتاب والسنة ، وبالادلة العقلية الصحيحة ، وباقوال العلماء الصالحين .

وحاولت فى ذلك ان ابتعد عن التعصب وعدم الانصاف .

وكان هدفى من هذا البحث هو تقديم دراسة جادة ودقيقة رغبة فى تبيان الحقيقة وجلائها ، وبالتالى دفاعا عن الحق ، واعلاء لكلمة الله العليا .

فأسأل الله عز وجل ان يحقق هذا البحث اهدافه المرجوة ، ويفيد قارئيه وان يجعله خالصا لوجهه الكريم ، واستغفر الله العظيم من جميع اخطائى التى وردت فيه ، واشكره على ماهدانى اليه من صواب ، والحمد لله اولا وآخرا ، وهو حسبى ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهـــرس الموضوعـــــــــات

الموضوعـــــات	ص
تمهيد : التصوف الفلسفى نشأته وتطـوره	١ — ٦١
أصل الاســم	١
تعـريف التصوف	١٣
نشأة التصــوف	٢٠
متى وأين ظهر التصوف ؟	٢٦
على من أطلقت الكلمة فى بداية الأمر ؟	٣٢
جابــر بن حيــان	٣٣
أبو هاشـــم	٣٧
عبـــــدك	٣٩
تطور التصوف	٤١
ذو النون المصرى	٤٥
أبو يزيد البسطامى	٥١
الحـــــلاج	٥٢
الفصـــــل الأول	
معرفة الله تعالـــى	٦٢ — ١٥٥
معرفة الله فى التصوف الفلسفى	٦٣
المعرفة عند أوائل الصوفية الثلاثة	٦٤

الموضوعـــات	ص

ذو النون المصـــرى	٦٤
أبو يزيد البسطامـــى	٦٧
الحـــلاج	٧٢
نقد المعرفة الصوفية الفلسفية وبيان مصادرهـا	٨١
نقد كلام ذى النـون المصـــرى	٨٢
نقد كلام أبى يزيد البسطامـى	١٠١
نقد كلام الحـــلاج	١١٥
معرفة الله عند أهل السنة والجماعة	١٤٦

الفصـــل الثانـــــــى

التـــوحيـــــــد	١٥٦ — ٢٧٥
التوحيد عند الصوفية الفلاسفة	١٥٧
تمهيـــــد	١٥٧
التوحيد عند الجنيـد	١٦٠
التوحيد عند الغزالـى	١٦٨
التوحيد عند السهروردى المقتـول	١٧٤
نقد كلامهـم فى التوحيد وبيان مصادره	١٨٦

الموضوعـــات	ص
نقـد كـلام الجنيـــد	١٨٦
نقـد كـلام الغـزالـــى	١٩٩
نقـد كـلام السهرورد ى المقتـول	٢٢٢
تفسير آية الميثاق عند أهل السنة والجماعـة	٢٣٦
التوحيد عند أهل السنة والجماعـة	٢٤٣
معـنى توحيد الربـوبيـــة	٢٤٤
معـنى توحيد الالـهيـــة	٢٥٠
معـنى توحيد الأسماء والصفـات	٢٦٢
العـلاقة بين أنواع التوحيد الثـلاثـة	٢٧٤

الفصـــل الثالـــــــث

الفنـــــاء	٢٧٦ — ٣١٧
الفنـــاء	٢٧٧
الفناء عند ابى يزيد البسطامى	٢٨٠
الوقفـة عند النفـــرى	٢٨٦
نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفـة	٢٩٥
الفناء عند أهـل السنة والجماعـة	٣٠٩

الموضوعـــــات	ص

الفصـــل الرابـــع

الحلـــــول ٣١٨ — ٣٨٠

الحلـــول ٣١٩

مصادر فلسفة الحلـــول ٣٢٣

النسطوريـــة ٣٤٥

الكاثوليـــك ٣٤٨

الاثوذكـــس ٣٤٩

نقد فلسفة الحلـــول ٣٦٨

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية فى الرد على الحـلاج ٣٧٢

الفصـــل الخامـــس

الاتحـــاد ٣٨١ — ٤٣٨

الاتحـــاد ٣٨٢

فريد الدين البيطـــار ٣٨٧

الموضوعـــات	ص
ابـــن الفـــارض	٣٩٨
مصادر فلسفة الاتحـــاد	٤١٠
نقد فلسفة الاتحاد وبيان بطلانهـا	٤٣١
كلام شيخ الاسلام ابن تيمية فى ابطال الاتحـاد	٤٣٢
الفصـــل الســـــــادس	
وحـــدة الـــوجـــــود	٤٣٩ — ٦٠١
وحـــدة الـــوجـــود	٤٤٠
ابـن عربـــــــى	٤٤١
اللـه والكـــــون	٤٥٣
الله والانســـان	٤٥٩
الحقيقة المحمدية ، أو الانسان الكامـل	٤٦٨
اللـــه وصفـــاتـــه	٤٧٩
التنزيـه والتشبيـــه	٤٨٧
الفيـض والتجلـــى	٤٩٠
الاعيان الثابتـــة	٤٩٣
وحـــدة الاديـــان	٤٩٨

الموضوعـــات	ص
ابـــن سبعـــين	٥٠٣
الوحدة المطلقـــة	٥٠٥
مصادر فلسفة وحدة الوجـود	٥١٣
المـصدر الـغـربى	٥١٥
المـصدر الـشـرقى	٥٤٢
استدلال ابن عربى من الكتاب والسنـة	٥٥١
تأثر ابن عربى بالمتكلمـين	٥٥٥
ابن عربـى والصوفية الذين سبقـوه	٥٦٠
نقد وبيان بطلان فلسفة وحـدة الوجـود	٥٦٩
كلام شيخ الاسلام فى ابطال وحدة الـوجـود	٥٧٤
خـــاتمـــــة	٦٠٢ـ ٦٠٧
أهم نتائج البحـث	٦٠٣
المصادر والمراجـع	٦٠٨ـ ٦٤٢

تمهيد

التصوف الفلسفي نشأته وتطوره

« تمهيـــد »

اعتقد ان دراسة التصوف - خاصة التصوف الفلسفى - تحتاج الى وعى كامـــل ، ونظرة صحيحة وكاملة من الباحث للعقيدة الاسلامية ، من خلال منهج مستقيم مـــن كتاب الله العزيز ، والسنة النبوية المطهرة. لما فى التصوف الفلسفى من حـــيرة واضطراب ، سببه التراث الضخم ، من اقوال العلماء المتعددة ، وآراء الباحثـــين المختلفة ، وازاء وجهات النظر المتباينة فى دراسته .

وذلك لان التصوف - كما قال الدكتور ابو الوفا التفتازانى - ظاهرة مشتركة بـين ديانات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، كحالات وجدانية خاصة[١] ، ولانه نزعـــة فردية او ميل ذاتى تأملى يعتمد على الخيال والتجربة معا ، فلا يستطيع ان يبقـــى شيئا واحدا لا يتغير ، بل هو على العكس يختلف بين فرد وآخر ، ويمثل اوسع تباين من ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التعقيد[٢] .

وظل التصوف مع شيوعه كلمة غامضة ومجهولة ، فكانت دراسته صعبة للغاية ، لمن لـم تكن عنده خلفية صحيحة فى الدراسات الاسلامية ، وتلك الصعوبات التى تكتنف البحـث لا تلبث ان تزول عند تحكيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. لقد وجدنـــا آراء العلماء - قديمهم وحديثهم - تختلف جد الاختلاف حول كلمة التصوف ، فـــى اشتقاقها وبدء ظهورها ثم استعمالها ، وكذلك حول تعريف التصوف ونشأته ومصادره . ولكى نكون على بينة من الحقيقة ، لابد لنا ان نلم اولا بذكر التكهنات المتعددة الـتى قدمها هؤلاء حول الكلمة .

اصل الاســـم :-

هذه اولى مشكلة تثار فى دراسة التصوف ، مشكلة اسمه ، من اين اشتـــــق ،

---

(١) د ، ابو الوفا التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ٣ دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣م ، و « دراسات فى الفلسفة الاسلامية » لنفس المؤلف ص ١٢٩ مكتبة القاهرة ط الاولى ١٩٥٧م.

(٢) هاملتون جب « دراسات فى حضارة العرب » ترجمة د ، احسان عباس ، و ، د ، محمد يوسف نجم ، و ، د ، محمود زايد ص ٢٧٧ دار العلم للملايين بيروت ط الثالثة ١٩٧٩م.

وهى مشكلة قديمة. نجدها فى الكتب الصوفية كلها . وفيما يلى عرض موجز لآراء العلماء المختلفة.

١- ذهب جماعة الى ان كلمة « الصوفى » مشتق من « الصفاء » وذلك لصفاء اسرار الصوفية ، ونقاء آثارهم[١] ، والصفاء محمود بكل لسان ، وضده الكدورة ، وهى مذمومة[٢]. والعبد اذا صفا من كدر البشرية يقال له « قد صوفى ، فهو « صوفىّ »[٣] والى هذا يشير ابو الفتح البستى[٤] فيقول[٥] :

تنازع الناس فى الصوفىّ واختلفوا ∴ قدما وظنوه مشتقا من الصوف

ولست انحل هذا الاسم غير فتى ∴ صافى فصُوفِىَ حتى لقب الصوفىّ

فالصوفى هو الذى صافى ، فصُوفِىَ - بالبناء المجهول . ولا شك ان هناك جناسا شبه تام بين صُوفِىَ وصوفىّ فى حال الوقف عليهما[٦]. الا ان القشيرى[٧] يرى ان

---

(١) ابو بكر محمد الكلاباذى « التعرف لمذهب اهل التصوف » تحقيق محمود امين النواوى ص ٢٨ ، مكتبة كليات الازهرية القاهرة ط الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

(٢) ابى القاسم القشيرى « الرسالة القشيرية » تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، و محمود الشريف جـ ٢ ص ٥٥٠ دار الكتب الحديثة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) ابى نصر السراج الطوسى « اللمع » تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور ص ٤٧ دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .

(٤) ابو الفتح على بن محمد البستى (٣٦٠ - ٤٠١هـ) شاعر عصره وكاتبه ، من كتاب الدولة السامانية فى خراسان وارتفعت مكانته عند الامير سبكتكين وخدم ابنه يمين الدولة ثم اخرجه الى ما وراء النهر ومات غريبا فى بلدة « اوزجند » (خيرالدين الزركلى « الاعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين» جـ ٤ ص ٣٢٦ دار العلم للملايين بيروت ط التاسعة ١٩٩٠م)

(٥) ابو الريحان محمد البيرونى « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة » ص ٢٨ عالم الكتب بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

(٦) د ، عمر فروخ « التصوف فى الاسلام » ص ٢٢ دار الكتاب العربى بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

(٧) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيرى ابو القاسم (٣٧٧ - ٤٦٥هـ) صاحب الرسالة المشهورة ، وغيره من الكتب ، وكان من العرب القادمين الى خراسان ، وكان يعظ فى النظامية ورباط شيخ الشيوخ ، ثم رجع الى نيسابور ، ولزم الدرس والوعظ الى ان توفى . (ابن الملقن « طبقات الاولياء » تحقيق ، نور الدين شريبة ص ٢٥٧ دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.)

اشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد فى مقتضى اللغة[١]. وذلك لان النسبة الى الصفاء هى «صفائى» وقد سخر منهم ابو العلاء المعرى[٢]، فقال:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم ∴ حتى ادعوا انهم من طاعة صوفوا[٣]

والى هذا الافتراض ذهب جمهور الصوفية[٤].

٢ - وقال قوم: انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اهل الصفة الذين كانوا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم[٥]، فهم بقية من بقايا اهل الصفة[٦]. والصفة هذه كانت فى مؤخرة مسجد النبى صلى الله عليه وسلم فى شمال المسجد بالمدينة المنورة، حيث كان ينزلها الفقراء من المسلمين ممن ليس له اهل ولا مكان يأوى اليه[٧]. وانما ذهبوا الى هذا لان حالهم يشاكل حال هؤلاء، لكونهم مجتمعين متألفين متصاحبين لله وفى الله كاصحاب الصفة[٨].

وروى عن ابى ذر الغفارى[٩] قوله: كنت من اهل الصفة، وكنا اذا امسينا حضرنا

---

(١) الرسالة جـ ٢ ص ٥٥٠.

(٢) احمد بن عبد الله بن سليمان التنوخى المعرى (٣٦٣ - ٤٤٩هـ) شاعر فيلسوف، ولد ومات فى معرة النعمان، عمى فى السنة الرابعة من عمره، لم يأكل اللحم وكان يلبس خشن الثياب، من مؤلفاته «سقط الزند»، «اللزوميات»، رسالة الغفران». (الزركلى «الاعلام» جـ ١ ص ١٥٧)

(٣) نقلا عن د، زكى مبارك «التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق» جـ ١ ص ٥١ دار الجيل بيروت بدون تاريخ.

(٤) مصطفى عبد الرازق «دائرة المعارف الاسلامية» جـ ٥ ص ٢٧٩ اصدر بالالمانية والانجليزية والفرنسية، يصدرها باللغة العربية، احمد الشنتناوى، ابراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، يراجعها من قبل وزارة المعارف، د، محمد مهدى علام دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

(٥) الكلاباذى «التعرف» ص ٢٩.

(٦) الطوسى «اللمع» ص ٤٧.

(٧) شيخ الاسلام ابن تيمية «مجموعة الرسائل والمسائل» جـ ١ ص ٣٤، دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(٨) ابو حفص السهروردى «عوارف المعارف» ص ٦١ دار الكتاب العربى بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(٩) جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد من بنى غفار، ابو ذر صحابى (ت٣٢ او ٣٣هـ) من السابقين الاولين، يضرب به المثل فى الصدق، وكان كريما =

باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيأمر كل رجل ، فينصرف برجل ، فيبقى من بقى من اهل الصفة عشرة او اقل فيؤثرنا النبى صلى الله عليه وسلم ، بعشائه فنتعشى ، فاذا فرغنا قال رسول الله ناموا فى المسجد .(١)

غير ان نسبة الصوفى الى اهل الصفة غلط ، لانه لو كان كذلك لقيل « صُفِّى »(٢)

٣ - ورأى اخرون ان النسبة تكون الى رجل يقال له « صوفة » واسمه « الغوث بن مر ، وهو اول من انفرد بخدمة الله عند البيت الحرام ، فانتسبوا اليه لمشابهتهم اياه فى الانقطاع الى الله(٣) . وانما سمى الغوث صوفة لان امه نذرت لله وعلقت فى رأسه قطعة صوف ، وجعلته ربيطا للكعبة ، فلما ربطته عند البيت اصابه الحر ، فمرت به ، وقد سقط واسترخى ، فقالت: ما صار ابنى الا صوفة(٤) »

وقد اختار هذه النسبة الدكتور كامل مصطفى الشيبى ، ورأى ان هذا هو الصحيح ، وذلك بوصف الغوث ضأن الله ، فربط فكرة ضأن الله بفكرة ذبيح ابراهيم ، فاشتقاق الكلمة من الصوف الذى علق برأس الغوث ظاهريا ، ومن فكرة التضحية باطنيا(٥) .

وهناك رواية أخرى قالت: كان قوم فى الجاهلية يقال لهم صوفة ، انقطعوا الى الله وقطنوا للكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية . ثم ان كلمتى صوفة وصوفان تطلقان على كل من ولى من البيت شيئا من غير اهله ، او قام بشئ من امر المناسك.(٦)

وهذه النسبة صحيحة من حيث اللغة - واليه ذهب الامام ابن الجوزى(٧) . معنى

= لا يخزن من المال قليلا ولا كثيرا ، ولما مات لم يكن فى داره ما يكفن به (الزركلى « الاعلام » جـ ٢ ص ١٤٠)

(١) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦٢ دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية جـ ١١ ص ٦ ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمى النجدى الحنبلى وابنه محمد، طبع بامر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ١٤٠٤هـ.

(٣) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦١ .

(٤) ن ك ص ١٦٢ .

(٥) مجلة كلية الاداب بغداد ١٩٦٢م عدد ٥ ص ٢٣١ - ٢٥٨ .

(٦) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦٢ .

(٧) عبد الرحمن بن على بن محمد البغدادى ابو الفرج (٥٠٨ - ٥٩٧هـ) علامة =

ذلك ان الصوفية ينتسبون الي اهل الجاهلية ، لم يعرفوا الاسلام ، وهو امر خطير جدا ، ولا اظن انهم يرضون بذلك . وقال الدكتور زكى مبارك[١] - تعليقا على هذا القول - ليس ثمة ما يمنع ان يكون التصوف عرف فى الجاهلية باسمه ورسمه ، ثم كانت له رجعة فى الاسلام[٢]" فصوفية الاسلام هم القبيلة الاسلامية الزاهدة ، مقابلة فى هذا لصوفة القبيلة الزاهدة فى الجاهلية[٣].

٤ - وقال قوم : ان الصوفى منسوب الى " سوفيا اليونانية " يقول ابو الريحان البيرونى[٤] : ومنهم - اى قدماء اليونان - من كان يرى الوجود الحقيقى للعلة الاولى فقط ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليها ، وان ما هو مفتقر فى الوجود الى غيره فوجوده كالخيال غير حق ، والحق هو الواحد الاول فقط ، وهذا رأى السوفية ، وهم الحكماء ، فان " سوف " باليونانية الحكمة ، وبها سمى الفيلسوف ، بيلا سوفيا اى محب الحكمة " ولما ذهب فى الاسلام قوم الى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل الى " الصفة " وانهم اصحابها فى عصر النبى ، ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس[٥]" ثم يعرض البيرونى آراء الهنود ، ويرى ان الصوفية يتفقون معهم فى كثير من آرائهم ، وهذا الرأى هو الذى دعا فون هامر[٦] الى

= عصره فى التاريخ والحديث له تصانيف كثيرة ، ولد ومات ببغداد (الزركلى " الاعلام " جـ ٣ ص ٣١٦)

(١) زكى بن عبد السلام بن مبارك (١٣٠٨ - ١٣٧١هـ/ ١٨٩١ - ١٩٥٢م) اديب من كبار الكتاب المعاصرين له ثلاثون كتابا (الزركلى الاعلام " جـ ٣ ص ٤٧)

(٢) " التصوف الاسلامى " جـ ١ ص ٤٢ .

(٣) د ، على سامى النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " جـ ٣ ص ٤١ دار المعارف مصر ط السابعة ١٩٧٨م .

(٤) ابو الريحان محمد بن احمد البيرونى الخوارزمى (٣٦٢ - ٤٤٠هـ) فيلسوف رياضى مؤرخ ، من اهل خوارزم درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ والعلوم اليونانية والهندية ، له علاقة قوية مع ابن سينا (الزركلى الأعلام" جـ٥ ص ٣١٤)

(٥) تحقيق ما للهند ص ٢٧ .

(٦) JOSEF VON HAMMER (١٧٧٤ - ١٨٥٦م) مستشرق نمساوى ، كان يتقن اللغات الثلاث ، العربية والفارسية والتركية ، له كتب كثيرة جدا ، وكان مستشارا وترجمانا للبلاط الامبراطورى النمساوى (د ، عبد الرحمن بدوى ، =

القول بان الصوفية ينسبون الى الهنود القدماء المعروفين باسم GYMNOSOPHISTSاى الحكماء العراة (وهو اسم اطلقه اليونان على الهنود العراة الذين كانوا يقضون حياتهم فى السياحة ، متأملين فى الله) وان الكلمتين « صوفى » و« صافى » مشتقتان من نفس الاصل الذى اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان « سوفوس » و « سافيس »[1] وقد دافع عن هذا الرأى بحماسة[2] « جرجى زيدان[3] و « محمد لطفى جمعة »[4] حيث يقول الاخير « الصوفى هو الحكيم الذى يطلب الحكمة الالهية ويسعى اليها ، والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفى » ويؤيد هذا ان الصوفية لم يظهروا بعلمهم ولا عرفوا بهذه الصفة الا بعد ترجمة كتب اليونان الى اللغة العربية ، ودخول لفظ الفلسفة فيها[5] »

على انه كما يقول الدكتور زكى مبارك - ما الذى يمنع من ان تكون سوفيا بمعنى الحكمة الروحانية جاءت من كلمة « صوف » وهى قديمة فى العربية . . . . فليس من المستبعد ان ترحل كلمة صوف الى معابد اليونان[6] » لكن نيلدكه[7] رد هذا الفرض ، وجزم ببطلانه ، وذلك لسببين . اولا - ان كلمة « سوفوس » غير معروفة فى اللغة الآرامية ، فمن غير المحتمل ان توجد فى اللغة العربية . ثانيا - ان سيجما

= « موسوعة المستشرقين » ص ٤٢٥ دار العلم للملايين بيروت ط الاولى ١٩٨٤م)

(١) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ترجمة د ، ابو العلا عفيفى ص ٦٧ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ .

(٢) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ٢٧ مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .

(٣) جرجى بن حبيب بن زيدان (١٢٧٨ - ١٣٣٢هـ/ ١٨٦١ - ١٩١٤م) ولد وتعلم ببيروت ، اديب ، منشئ مجلة الهلال بمصر ، وتوفى بالقاهرة له كتب كثيرة اشهرها تاريخ التمدن الاسلامى (الزركلى الاعلام جـ ٢ ص ١١٧) .

(٤) محمد لطفى بن الشيخ جمعة الاسكندرى (١٣٠٣ - ١٣٧٢هـ/ ١٨٨٦ - ١٩٥٣م) محام من كبار الكتاب والخطباء والمترجمين ، عضو المجمع العلمى العربى ، يجيد الفرنسية والانجليزية . (الزركلى الاعلام جـ ٧ ص ١٥)

(٥) محمد لطفى جمعة « تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب » ص ٢٧٥ دار الباز مكة المكرمة بدون تاريخ .

(٦) « التصوف الاسلامى » جـ ١ ص ٥٢ .

(٧) تيودور نيلدكه (١٨٣٦ - ١٩٣١م) مستشرق المانى اتقن اللغات الثلاث ، العربية والسريانية والعبرية ، اتقانا تاما له مؤلفات كثيرة ، اشهرها تاريخ القرآن ، عين استاذا فى عدة جامعات اوربية (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٤١٧)

او حرف « س » اليونانى يمثل فى العصور المتأخرة دائما بحرف « س » العربى « فى جميع الكلمات اليونانية » التى عربت لا بحرف « ص » فلو كانت كلمة صوفى مشتقة من اصل يونانى ، لكتبت بالسين لا بالصاد .[١] وقد أيد رأى نيلدكه هذا كل من نيكلسون[٢] وماسينيون[٣] والدكتور محمد مصطفى حلمى اذ يقول سعادته : هذا خلط.فان التصوف هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة.أما الفلسفة فهى نظر عقلى واستدلال منطقى[٤] » ومن الغريب ان اكبر فلاسفة الصوفية ابن عربى ، يميل الى هذا الرأى الذى ارتضاه البيرونى[٥] .

٥ - فريق يجعلون الصوفى نسبة الى « الصوف » لانه كان لباس الزهاد والنساك والعباد ولباس الرسل والانبياء .[٦] وهو كذلك لباس رجال الدين فى اليهودية والنصرانية من الاحبار والرهبان[٧] . يقول الطوسى[٨] - وهو اقدم من أرخ للتصوف ورجاله - :الصوفية عندى - والله اعلم - نسبوا الى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا الى نوع من انواع العلوم والاحوال التى هم بها مترسمون ، لان لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين»[٩]

---

(١) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٦٧ و ، دائرة المعارف الاسلامية جـ ٥ ص ٢٦٦ .

(٢) رينولد الينى نيكلسون (١٨٦٨ - ١٩٤٥م) مستشرق انجليزى من اكبر الباحثين فى التصوف الاسلامى ، اتقن اللغتين الفارسية والعربية ، له دراسات وتحقيقات كثيرة فى التصوف الاسلامى (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين ص ٤١٥)

(٣) لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) مستشرق فرنسى ، عنى بالدراسات الاسلامية عامة خاصة باخبار الحلاج والشيعة والقرامطة والاسماعيلية والنصيرية (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين « ص ٣٦٣)

(٤) « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٠٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط الثانية ١٩٨٤م .

(٥) « الفتوحات المكية » جـ ٢ ص ٥٢٣ مكتبة الثقافة الدينية القاهرة بدون تاريخ .

(٦) الكلاباذى « التعرف » ص ٣٠ .

(٧) د ، عمر فروخ « التصوف فى الاسلام » ص ١٩ .

(٨) عبد الله بن على بن محمد ابو نصر السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) لقب بطاووس الفقراء كان المنظور اليه فى ناحيتيه فى الفتوة ولسان القوم (الزركلى ، الاعلام جـ ٤ ص ١٠٤)

(٩) اللمع ص ٤١ .

وقد دافع الطوسى عن رأيه هذا بكل حماسة.وذلك « لان الصوفية يتخلقون بكل الاخلاق الفاضلة ، ويتسمون بكل الاحوال الشريفة ، وهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الاحوال المحمودة والاخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا ، فلا محل لتمييزهم بحال دون حال ، ولا بخلق دون خلق ، ولا بعلم دون علم . فكانت هذه النسبة - نسبة الى ظاهر اللبسة - اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والاعمال والاخلاق والاحوال المحمودة ، كما نسب الله طائفة من خواص اصحاب عيسى عليه السلام الى ظاهر اللبسة فيقال لهم « الحواريون » اذ كانوا قوما يلبسون البياض ، ولم ينسبهم الى نوع من العلوم والاعمال والاحوال [1] »

كما اختار هذا الفرض السهروردى [2] قائلا : انه يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق ، يقال « تصوف » اذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص اذا لبس القميص [3] » فالتصوف مصدر الفعل الخماسى المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف ، ومن ثم كان التجرد لحياة الصوفية يسمى صوفيا [4] . ثم ان هذه النسبة - نسبة الى ظاهر اللبسة - ابين فى الاشارة اليهم ، وادعى الى حصر وصفهم ، لان حالهم حال المقربين ، والاشارة الى قرب الله امر صعب ، فوقعت الاشارة الى زيهم ، سترا لحالهم ، وغيرة على عزيز مقامهم ، وكان هذا اقرب الى الادب [5] »

وهذا الرأى اكثر ما اطمأن اليه الباحثون ، وان عده ابن الجوزى محتملا [6] .

وهناك نصوص كثيرة تشهد بصحة هذا الفرض ، فقد حكى ان ابا سليمان الدارانى [7]

---

(١) « اللمع » ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) عمر بن محمد ابو حفص شهاب الدين (٥٣٩ - ٦٣٢هـ) قدم بغداد وصحب الشيخ ابا النجيب ، فاصبح شيخ الصوفية فى بغداد ، حج اكثر من مرة ولقى ابن الفارض فى مكة المكرمة له « عوارف المعارف » و « الرد على الفلاسفة (ابن الملقن طبقات الاولياء ص ٢٦٢)

(٣) « عوارف المعارف » ص ٦٠ .

(٤) ماسينيون و ، مصطفى عبد الرازق « الاسلام والتصوف » ص ١٤ دار الشعب القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م و ، دائرة المعارف الاسلامية جـ ٥ ص ٢٦٥ .

(٥) السهروردى « عوارف المعارف » ص ٦٠ .

(٦) تلبيس ابليس ص ١٦٣ .

(٧) عبد الرحمن بن احمد بن عطية العنسى ابو سليمان (ت ٢١٥هـ) من قرية داريا بدمشق ، محدث زاهد يعتبر من احد الاقطاب عند الصوفية (ابى عبد الرحمن =

قال لرجل لبس الصوف انك قد اظهرت ألة الزاهدين ، فماذا اورثك هذا الصوف ؟ فسكت الرجل . فقال له ، يكون ظاهرك قطنيا ، وباطنك صوفيا ، ودخل ابو محمد ابن اخى معروف الكرخى على ابى الحسن بن بشار وعليه جبة صوف ، فقال له ابو الحسن ، يا ابا محمد ، صوفت قلبك او جسمك ؟ صوف قلبك والبس القوهىّ على القوهىّ "[1]

وقد سئل ابو على الروذبارى[2] من الصوفى فقال " من لبس الصوف على الصفاء "[3] وقال الجنيد[4] " اذا رايت الصوفى يعنى بظاهره فاعلم ان باطنه خراب "[5] . وعن النضر بن شميل ، قلت لبعض الصوفية ، تبيع جبتك الصوف ؟ فقال اذا باع الصياد شبكته باى شئ يصطاد[6] ؟. فلبس الصوف كناية عن الشظف والحرمان والفقر ، وعلامة الزهد والانقطاع الى الله والتبتل فى العبادة . فنسبة الصوفية الى الصوف هو الأصح .

وقد رجحه[7] شيخ الاسلام ابن تيمية[8] وابن خلدون[9] اذ يقول الاخير " هم اى الصوفية فى الغالب يلبسه (الصوف) لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف ، فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق

= السلمى " طبقات الصوفية " ص ٧٥ تحقيق ، نورالدين شريبة ، مكتبة الخانجى القاهرة ط الثالثة ١٤٠٦هـ)

(١) تلبيس ابليس ص ١٩٨ (القوهى الثياب البيض)

(٢) ابو على احمد بن محمد بن القاسم الروذبارى (ت ٣٢٢) من اهل بغداد سكن مصر وصار شيخها ومات بها صحب الجنيد والنورى وابا حمزة (السلمى " طبقات الصوفية " ص ٣٥٤)

(٣) الكلاباذى " التعرف " ٣٤ .

(٤) ابو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى الخراز القواريرى (ت ٢٩٧هـ) اصله من نهاوند مولده ووفاته فى بغداد ، فقيه على مذهب ابى ثور ، صحب السرى السقطى والحارث المحاسبى اشتهر بسيد الطائفة لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة (السلمى " طبقات الصوفية " ص ١٥٥)

(٥) " الرسالة القشيرية " جـ ٢ ص ٥٥٣ .

(٦) " تلبيس ابليس " ص ١٩٨ .

(٧) " مجموع الفتاوى " جـ ١١ ص ٦ .

(٨) احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى الحنبلى شيخ الاسلام تقى الدين ابو العباس (٦٦١ - ٧٢٨هـ) محدث حافظ مفسر فقيه مجتهد مشارك فى انواع العلوم وقد امتحن واوذى عدة مرات ، وحبس بقلعة القاهرة والاسكندرية و قلعة دمشق مرتين حتى توفى بها (الزركلى " الاعلام " جـ ١ ص ١٤٤)

(٩) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولى الدين (٧٣٢ - ٨٠٨هـ) المؤرخ الفيلسوف الاجتماعى من اعلام زمانه فى الادارة والسياسة والقضاء والادب =

والاقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم[١] ، اى انهم يلبسون الصوف زهدا عن لبس فاخر الثياب ، اما سائر الناس فقد يلبسونه لكن لا لهذا الغرض الذى ينشده هؤلاء . فيكون تميزهم بلبس الصوف امرا واضحا[٢] .

لهذا فقد اكد المستشرقون المتخصصون فى دراسة التصوف مثل سكاليجرو[٣] ونيلدكه ونيكلسون وماسينيون وكذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق[٤] و ، د ، محمد مصطفى حلمى و ، د ، ابو الوفا التفتازانى ، ان هذا هو الاشتقاق الوحيد الذى تبرره اللغة ويتفق مع الواقع ، ويقول ماسينيون « وينبغى رفض ما عدا ذلك من الاقوال التى قال بها القدماء والمحدثون فى اصل الكلمة[٥] » .

ومن الثابت ان الصوفية اخذوا هذا اللبس كشعار للزهد والخشوع عن رهبان المسيحيين ونساكهم ، ويدل على ذلك قول الجاحظ[٦] « ان النصرانى يلبس الصوف حين يتنسك[٧] » وفى رسائل اخوان الصفاء ، ان راهبا قدم فى ثوب من صوف[٨] .

= والعلوم. ولد بتونس وتوفى بالقاهرة (الزركلى « الاعلام » جـ ٣ ص ٣٣٠)

(١) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٦٧ - ٤٦٨ دار الباز مكة المكرمة ط الرابعة ١٣٩٨هـ.

(٢) د ، احمد محمد البنانى « موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية » ص ٧٠ ط الاولى ١٤٠٦هـ مكة المكرمة.

(٣) سكاليجرو (١٤٨٤ - ١٥٥٨م) لغوى ايطالى من اكبر بحاثى عهد النهضة (المنجد فى الاعلام « ص ٣٥٨ دارالمشرق بيروت ط الثامنة ١٩٧٦م)

(٤) مصطفى حسن عبد الرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ - ١٩٤٦م) درس فى الازهر واتصل بالشيخ محمد عبده ثم سافر الى فرنسا مع احمد لطفى السيد ، واتصل بدوركايم ، عين وزيرا للاوقاف عدة مرات ثم عين شيخا للأزهر (الزركلى، الاعلام جـ ٧ ص ٢٣١)

(٥) « الاسلام والتصوف » ص ١٤ و ، دائرة المعارف الاسلامية « جـ ٥ ص ٢٦٥ و « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٢- ١٣ و « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٠٧- ١٠٨ و « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ٢١ .

(٦) ابو عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥هـ) ولد وتوفى بالبصرة اطلع على جميع العلوم المعروفة فى عصره ، من شيوخ المعتزلة ، وقد قرأ المأمون كتبه فقدرها حق قدرها ، له مؤلفات كثيرة منها « البخلاء » ، الحيوان ، البيان والتبيين « (الزركلى « الاعلام » جـ ٥ ص ٧٤)

(٧) « الحيوان » جـ ١ ص ١٠٣ نقلا عن د ، زكى مبارك « التصوف الاسلامى » جـ ١ ص ٥٠ .

(٨) « رسالة الطير والحيوان » نقلا عن د ، زكى مبارك ، التصوف الاسلامى " جـ ١ ص ٥٠ .

لذلك كان حماد بن سلمة [١] عندما رأى فرقد السنجي [٢] وعليه ثياب صوف قال له « ضع عنك نصرانيتك هذه [٣] » وقال ابو العالية [٤] لعبد الكريم بن ابي أمية وعليه ثياب صوف « انما هذه ثياب الرهبان [٥] » وقال سفيان الثوري [٦] لرجل عليه صوف « لباسك هذا بدعة [٧] » وقال ابن سيرين [٨] « كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف ونبينا يلبس الكتان وهو احب الينا ان نقتدى به [٩] »

لذلك فقد انكر القشيري - دفاعا عن التصوف والصوفية - هذا الفرض بحجة ان القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، وقرر ان هذا الاسم كاللقب لهذه الطائفة ، فيقال رجل صوفي وللجماعة صوفية ، ومن يتوصل الى ذلك يقال له متصوف وللجماعة متصوفة ، وهو اسم جامد لا اشتقاق له ولا قياس من حيث العربية [١٠] .

لان الصوفية - كما يقول الهجويري [١١] - من الرفعة بحيث لا يكون لها اصل تشتق

---

(١) حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي (ت ١٦٧هـ/ ٧٨٤م) مفتي البصرة واحد رجال الحديث كان حافظا ثقة وكان فقيها فصيحا مفوها شديدا على المبتدعة (الزركلي، الاعلام جـ ٢ ص ٢٧٢)

(٢) فرقد السنجي او السبخي (ت ١٣١هـ) الزاهد الكوفي الارميني الاصل ، مسرف في رواية نصوص التوراة والانجيل (أبي نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء و طبقات الاصفياء » جـ ٣ ص ٤٤ دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)

(٣) ابن الجوزي « تلبيس ابليس » ص ١٩٥ .

(٤) توفي سنة ٩٠هـ كان يحب الوحدة وشديد الخشوع ويكره للرجل ان يلبس زي الرهبان من الصوف (عبد الوهاب الشعراني « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ٣٠ دار الفكر العربي القاهرة بدون تاريخ)

(٥) ابن الجوزي « تلبيس ابليس » ص ١٩٦ .

(٦) ابو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري (٩٧ - ١٦١هـ) مجتهد محدث زاهد العلم حليفه ، والزهد أليفه (أبي نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » جـ ٦ ص ٣٥٦)

(٧) ابن الجوزي « تلبيس ابليس » ص ١٩٦ .

(٨) ابو بكر محمد بن سيرين الانصاري (ت ١١٠هـ) فقيه محدث مفسر ، ولد وتوفي بالبصرة اشهر من فسر الرؤيا ، وكان ذا خشوع وصمت (« طبقات الشعراني جـ ١ ص ٣١)

(٩) « مجموع فتاوى ابن تيمية » جـ ١١ ص ٧ .

(١٠) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٠ .

(١١) ابو الحسن علي بن عثمان الجلابي الهجويري الغزنوي (ت ٤٧٠) ولد في غزنة صوفي رحال ، وقد جاب البلاد ، حيث سافر الى اذربيجان وبسطام وخراسان ونيسابور وطوس والهند والشام وخوزستان وفرغانة والعراق ، له مؤلفات كثيرة واشهرها « كشف المحجوب » (مقدمة كشف المحجوب « د ، ابراهيم الدسوقي =

منه ، فان اشتقاق شئ من شئ آخر يتطلب المجانسة ، وكل ما هو موجود عكس ذلك[١] .

وهناك احتمالات اخرى لا تقوى على احتمال البحث كالنسبة الى الصف الاول ، بحجة انهم فى الصف الاول بقلوبهم من حيث المجاهدة وارتفاع الهمة مع الله والقرب منه ، او انهم اسرع الناس الى الصف الاول فى المساجد عند الصلاة . وكذلك النسبة الى صوفانة ، وهى بقلة زغباء قصيرة ، وذلك لاجتزائهم بنبات الصحراء . وايضا النسبة الى صوفة القفا وهى الشعرات النابتة فى المؤخرة ، كأن الصوفى عطف به الى الحق وصرف عن الخلق[٢] . كلها اقوال ضعيفة جدا لم تجد عند الباحثين استحسانا .

= شتا دار التراث العربى القاهرة بدون تاريخ)

(١) « كشف المحجوب » ترجمة محمود احمد ماضى ابو العزائم ص ٤٤ تقديم - د ، ابراهيم الدسوقى شتا .

(٢) انظر « حلية الاولياء » جـ ١ ص ١٧ والتعرف « ص ٣١ - ٣٤ و « تلبيس ابليس » ص ١٦٣ و « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٥ ص ٢٦٥ و ٢٧٨ .

تعريف التصوف

اذا انتقلنا من مشكلة اسم التصوف الى مشكلة حدّه ، وجدنا امامنا حشدا هائلا من التعريفات ، حتى قيل انها بلغت زهاء الفين[١] . وقال السهروردى : اقوال المشايخ فى ماهية التصوف تزيد على الف قول[٢] » وذكر الطوسى ان ابراهيم بن المولد الرقى ، قد اتى باكثر من مائة جواب حينما سئل عن تعريف التصوف[٣] . وجمع القشيرى فى رسالته المشهورة خمسين تعريفا من المتقدمين[٤] . كما جمع نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفا[٥] . وذلك لان هذه الكلمة « التصوف » اصبحت اصطلاحا عند القوم ، يتطور بتطور العصر الذى يوجد به ، ويتأثر بظروف هذا العصر او ذاك ، بحيث نجد معنى التصوف فى عصر يختلف عنه فى عصر آخر ، ومن صوفى عن صوفى آخر ، حتى من شخص واحد فى وقت دون آخر ، لان كل واحد منهم يذكره حسبما يشعر ويتذوق .

يقول ابن خلدون « قد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع ، يعطى شرح معناه ، فلم يف بذلك قول من اقوالهم ، فمنهم من عبر باحوال البداية . . . ومنهم من عبر باحوال النهاية . . . ومنهم من عبر بعلامة . . . ومنهم من عبر باصوله ومبانيه . . . ومنهم من جعل ذلك الاصل والمبنى واحدا . . . وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق حسب مقامه[٦] » فكل عبر عما وقع له[٧] ، على حسب منالهمنه علما ، او عملا ، او حالا ، او ذوقا ، او غير ذلك[٨] . والكل تصوف[٩] !

---

(١) ابو العباس احمد محمد زروق « قواعد التصوف » تحقيق ، محمد زهرى النجار ص ٣ مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

(٢) « عوارف المعارف » ص ٥٧ .

(٣) « اللمع » ص ٤٧ .

(٤) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥١ - ٥٥٧ .

(٥) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٨ - ٤١ .

(٦) ابن خلدون « شفاء السائل لتهذيب المسائل » تحقيق ، الاب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعى ص ٤٤ المطبعة الكاثوليكية بيروت بدون تاريخ .

(٧) « القشيرى الرسالة » جـ ٢ ص ٥٥١ .

(٨) احمد محمد زروق « قواعد التصوف » ص ٤ .

(٩) ابن خلدون « شفاء السائل » ص ٤٥ .

وهاهى بعض التعريفات نجتزئ منها على سبيل المثال لا الحصر.

١ - قال معروف الكرخى[١] « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى ايدى الخلائق »[٢].

٢ - وسئل ذو النون المصرى[٣] عن الصوفى فقال « هو الذى لا يتبعه طلب ولا يزعجه سلب » وقال ايضا الصوفية « هم قوم اثروا الله على كل شئ فآثرهم الله على كل شئ »[٤].

٣ - وسئل ابو يزيد البسطامى[٥] ما التصوف فقال « صفة الحق يلبسها العبد »[٦] وقال ايضا « التصوف شد الارفاق وصد الارواق »[٧] وايضا « طرح النفس والنظر الى الله بالكلية »[٨] وايضا « نور شعشانى رمقته الابصار فلاحظها »[٩].

٤ - وقال سهل التسترى[١٠] « الصوفى من يرى دمه هدرا وملكه مباحا »[١١] وقال ايضا « التصوف قلة العدا ، والسكون مع رب العلا ، والهرب الى الله من جميع الورى »[١٢].

٥ - وقال النورى[١٣] « نعت الصوفى السكون عند العدم والايثار عند الوجود »[١٤] وقال

---

(١) ابو محفوظ معروف بن فيروز الكرخى (ت ٢٠٠هـ) من جلة المشايخ الصوفية وقدمائهم المشهورين بالفتوة ، كان استاذا لسرى السقطى ، اسلم على يد الامام على بن موسى الرضا ، وكان يحجبه فازدحم الناس يوما على باب الامام فكسروا اضلعه فمات ودفن ببغداد (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٨٣)

(٢) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٢ .

(٣) سيأتى ترجمته فى ص ٤٥ .

(٤) الطوسى « اللمع » ص ٤٥ - ٤٦ .

(٥) سيأتى ترجمته فى ص ٥١ .

(٦) السهلجى « النور من كلمات ابى طيفور » ضمن كتاب « شطحات الصوفية » د ، عبد الرحمن بدوى ص ١١٠ دار القلم بيروت ط الثالثة ١٩٧٨م .

(٧) نفس الكتاب ص ٨٣ .

(٨) نفس الكتاب ص ١٣٨ .

(٩) نفس الكتاب ص ١٨٤ .

(١٠) ابو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التسترى (ت ٢٨٣هـ) احد ائمة القوم وعلمائهم (السلمى « طبقات الصوفية ص ١٥)

(١١) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٣ وانظر « من التراث الصوفى » جـ(١) سهل التسترى ص ٤٠٩ ، د ، محمد كمال جعفر دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤م .

(١٢) د ، محمد كمال جعفر « من التراث الصوفى » جـ(١) سهل التسترى ص ٣٩٣ .

(١٣) ابو الحسين احمد بن محمد النورى (ت ٢٩٥هـ) بغدادى المنشأ والمولد خراسانى الاصل يعرف بابن البغوى صحب سريا السقطى ومحمد القصاب (السلمى « طبقات الصوفية » ١٦٤)

(١٤) الرسالة القشيرية " جـ٢ ص ٥٥٣ .

ايضا « التصوف ترك كل حظ النفس[١] » وايضا « التصوف نشر مقام واتصال بقوام »[٢]

٦ - وسئل سمنون[٣] عن التصوف فقال « ان لا تملك شيئا ولا يملكك شئ[٤] »

٧ - وقال الجنيد « التصوف هو ان يميتك الحق عنك ويحييك به[٥] » وقال ايضا « هو ان تكون مع الله بلا علاقة[٦] » وايضا « التصوف عنوة لا صلح فيها » وايضا « التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع[٧] » وايضا « التصوف نعت اقيم للعبد فيه » قيل نعت للعبد ام نعت للحق » فقال نعت للحق حقيقة ونعت للعبد رسما[٨] » وايضا « هو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يوافق غير ربه » ولا يقارن غير وقته » وايضا « هو لحوق السر بالحق[٩] »

٨ - وسئل رويم[١٠] عن التصوف فقال « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد » وقال ايضا « التصوف مبنى على ثلاث خصال « التمسك بالفقر والافتقار » والتحقق بالبذل والايثار وترك التعرض والاختيار »[١١]

٩ - وقال ابن الجلاء »[١٢] التصوف حقيقة لا رسم له[١٣] »

١٠ - وسئل الحلاج[١٤] عن الصوفى فقال « وحدانى الذات لا يقبله احد ولا يقبل

---

(١) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٤٦ .
(٢) الكلاباذى « التعرف » ص ١١٠ .
(٣) ابو الحسن سمنون بن حمزة المحب (ت ٢٩٧هـ) صحب سريا السقطى و محمد القصاب » من كبار صوفية العراق سمى نفسه سمنون الكذاب لكتمه عسر البول بلاضرر (السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٩٥)
(٤) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٢ .
(٥) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥١ .
(٦) نفس الكتاب جـ ٢ ص ٥٥٢ .
(٧) نفس الكتاب جـ ٢ ص ٥٥٣ .
(٨) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٤٥ .
(٩) الكلاباذى « التعرف » ص ١٠٩ .
(١٠) ابو محمد رويم بن احمد البغدادى (ت ٣٠٣هـ) من جلة المشايخ الصوفية » كان على مذهب داود الظاهرى (السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٨٠)
(١١) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٢ .
(١٢) ابو عبد الله احمد بن يحى الجلاء البغدادى الشامى (ت ٣٠٦هـ) اقام بالرملة ومات بدمشق » صحب ابا تراب وذا النون المصرى (السلمى « طبقات الصوفية ص ١٧٦)
(١٣) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٤٧ (١٤) سيأتى ترجمته فى ص ٥٢

احدا [١] ، وقال ايضا ، من اشار اليه فهو متصوف ومن اشار عنه فهو صوفى [٢] ، والصوفى هو المشير عن الله فان الخلق اشاروا الى الله [٣] .

١١ - وسئل ابو محمد الجريرى [٤] عن التصوف فقال ، الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى [٥] ، وقال ايضا ، هو مراقبة الاحوال ولزوم الادب [٦] .

١٢ - وقال ابو عمرو الدمشقى [٧] ، التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن كل ناقص ليشاهد من هو منزه عن النقص [٨] .

١٣ - وقال الكتانى [٩] ، التصوف صفاء ومشاهدة ، وقال ايضا ، الصوفية عبيد الظواهر احرار البواطن [١٠] .

١٤ - وقال ابو على الروذبارى ، الصوفى من لبس الصوف على الصفاء واطعم نفسه طعام الجفاء ونبذ الدنيا وراء القفا ، وسلك سبيل المصطفى [١١] .

١٥ - وسئل عبد الله المرتعش [١٢] عن التصوف ، فقال ، الاشكال والتلبيس والكتمان [١٣] .

١٦ - وقال ابو بكر الشبلى [١٤] ، التصوف الجلوس مع الله بلاهم ، وقال ايضا ، الصوفى

---

(١) ، الرسالة القشيرية ، ج ٢ ص ٥٥١ .
(٢) عبد الرؤف المناوى ، الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، ج ٢ ص ٣٦ تحقيق محمود حسن ربيع مطبعة التجانية القاهرة بدون تاريخ .
(٣) ماسينيون ، الطواسين ، للحلاج ص ١٧٥ مكتبة المثنى بغداد بدون تاريخ .
(٤) ابو محمد احمد بن محمد بن الحسين (ت ٣١١هـ) من كبار اصحاب الجنيد ، وصحب سهل التسترى ، اقعد بعد الجنيد فى مجلسه لتمام حاله (السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٢٥٩)
(٥) ، الرسالة القشيرية ، ج ٢ ص ٥٥٤ .
(٦) نفس الكتاب ج ٢ ص ٥٥٥ .
(٧) ابو عمرو الدمشقى (ت ٣٢٠هـ) صحب ابن الجلاء واصحاب ذى النون (السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٢٧٨)
(٨) الهجويرى ، كشف المحجوب ، ص ٤٧ .
(٩) ابو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى (ت ٣٢٢هـ) من بغداد صحب الجنيد وابا سعيد الخراز والنورى واقام بمكة الى ان مات فيها (السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٣٧٣)
(١٠) عبد الرؤف المناوى ، الكواكب الدرية ، ج ٢ ص ٥٠ .
(١١) الكلاباذى ، التعرف ، ص ٣٤ .
(١٢) ابو محمد عبد الله بن محمد المرتعش النيسابورى (ت ٣٢٨هـ) صحب ابا حفص ولقى الجنيد واقام ببغداد حتى صار احد مشايخ العراق (السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٣٤٩)
(١٣) السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٣٥٢ .
(١٤) ابو بكر دلف بن جحدر الشبلى (ت ٣٣٤هـ) خراسانى الاصل بغدادى المنشأ =

منقطع عن الخلق متصل بالحق » لقوله تعالى: واصطنعتك لنفسى » قطعه عن كل غير ثم قال: لن ترانى » وقال ايضا » التصوف برقة محرقة » وقال ايضا » الصوفية اطفال فى حجر الحق » وايضا » هو عصمة عن رؤية الكون[١] » وقال ايضا » التصوف شرك لانه صيانة القلب من رؤية الغير ولا غير[٢] » وايضا » الصوفى لا يرى فى الدارين مع الله غير الله[٣] ».

١٧ - وقال ابو الحسن الصيرفى[٤] » التصوف اسقاط الرؤية للحق ظاهرا وباطنا[٥] ».

١٨ - وقال الحصرى[٦] » الصوفى لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده[٧] » وقال ايضا » الصوفى وجده وجوده وصفاته حجابه » وايضا » الصوفى ان وصف جحد وان تجلى كشف[٨] ».

١٩ - وقال ابو عثمان المغربى[٩] » التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق[١٠] ».

٢٠ - وقال ابو الحسن الخرقانى » ليس الصوفى بمرقعته وسجاداته ولا برسومه وعاداته بل الصوفى من لا وجود له » وقال ايضا » الصوفى نهار لا يفتقر الى شمس وليل لا يفتقر الى قمر ، ولا نجم ، وعدم لا يفتقر الى وجود[١١] ».

٢١ - وقال ابن عربى[١٢] » التصوف هو الخلق الالهى[١٣] ».

= والمولد صحب الجنيد وصار احد مشايخ الصوفية بالعراق (السلمى » طبقات الصوفية » ص ٣٣٨)

(١) » الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٥٤ .

(٢) الهجويرى » كشف المحجوب » ص ٤٨ .

(٣) نفس الكتاب ص ٤٩ .

(٤) ابو الحسن على بن بندر الصيرفى (ت ٣٥٩هـ) من جلة المشايخ الصوفية صحب الجنيد وابن الجلاء وابا عمرو (السلمى » طبقات الصوفية » ص ٥٠١)

(٥) الهجويرى » كشف المحجوب » ص ٥١ .

(٦) ابو الحسن على بن ابراهيم الحصرى (ت ٣٧١هـ) بصرى الاصل ، شيخ العراق كلها ، صحب الشبلى ومات ببغداد (السلمى » طبقات الصوفية ص ٤٨٩)

(٧) الهجويرى » كشف المحجوب » ص ٥٠ .

(٨) السلمى » طبقات الصوفية » ص ٤٩١ .

(٩) ابو عثمان سعيد بن سلام المغربى (ت ٣٧٣هـ) ولد بقيروان اقام بمكة مدة مات بنيسابور (السلمى » طبقات الصوفية » ص ٤٧٩)

(١٠) نيكلسون » فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٤٠ . (١١) نفس الكتاب ص ٤٠ .

(١٢) سيأتى ترجمته فى صلب الرسالة ص ٤٥١.

(١٣) ابن عربى » اصطلاحات الصوفية ص ٢٨ تحقيق ، عبد الرحمن حسن محمود عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧م.

٢٢ - وقال عبد الكريم الجيلى [(١)] " الصوفى من صفا من كدورات البشرية باسماء الحق وصفاته وذاته [(٢)] "

واضح لنا مما سبق انه ليس هناك للتصوف تعريف واحد جامع مانع، يعطى فكرة كاملة عن ماهيته، وان تلك التعاريف ناقصة، يوضح لنا كل منها جانبا من جوانبه، او يرشدنا عن صفة من صفاته. الا ان الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود قد اختار تعريف الكتانى (التصوف هو صفاء ومشاهدة) بحجة ان هذا التعريف قد جمع بين الجانبين، هما اللذان يكونان فى وحدة متكاملة تعريف التصوف. احدهما وسيلة وهى الصفاء، والثانى غاية وهى المشاهدة [(٣)]. ثم يقول:

ان المشاهدة هى اسمى درجات المعرفة، فالتصوف اذن معرفة - اسمى درجات المعرفة بعد النبوة - انه مشاهدة، وهو طريقة الى المشاهدة [(٤)] "

---

(١) عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم بن خليفة (٧٦٧ - ٨٢٦هـ) الجيلى او الجيلانى او الكيلانى. من كبار الصوفية المتفلسفة، دائم الترحال. حيث رحل فى سن مبكر ليسيح فى الارض. فزار الهند وبلاد الفرس والعراق، ومصر وفلسطين والحجاز ثم اليمن فتوفى، ودفن فى مدينة زبيد باليمن. كون مدرسة خاصة قامت على مذهب ابن عربى "وحدة الوجود" له مؤلفات كثيرة. اشهرها "الانسان الكامل فى معرفة الاواخر والاوائل" والكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم وحقيقة الحقائق (د، يوسف زيدان "الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى" ص ١٩ - ٣٢ دار النهضة العربية بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(٢) عبد الكريم الجيلى "المناظر الالهية" تحقيق، د، نجاح محمود الغنيمى ص ١٧٠ دار المنار القاهرة ط الاولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٣) ابحاث فى التصوف، المطبوع مع "المنقذ من الضلال" للغزالى ص ١٦٥ دار الكتاب اللبنانى بيروت ط الاولى ١٩٧٩م.

(٤) نفس الكتاب ص ١٦٦.

والواقع ان التصوف يقوم على اساسين :

الاساس الاول - التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

الاساس الثاني - امكان الاتحاد بين الصوفي والله .

فيدخل في الاساس الاول الاحوال والمقامات ، ويدخل في الثاني توكيد المطلق ، او الوجود الحق ، او الموجود الواحد الاحد ، الذي يضم في حضنه كل الموجودات وفي امكان الاتصال به ، بحيث لا يبقى ثم الا هو[1] ".

وقد ذكر الجيلي قول بعض مشايخه ان الصوفي هو الله[2] .

هذه التعريفات كلها ذكرتها كما هي من وجهة نظرهم وهم أعلم بما يقصدونه في مدح رأيهم والثناء على أنفسهم ، ولا شك أنها بعيدة عن الحق بل بعضها كفر واضح وصريح كما وجدته في تعريف الجيلي .

وهم يعتقدون أن التصوف سلم صاعد ذو درجات نهايتها عند الذات العالية ، وسفر يرقى في معارجه حتى ذروة الاتحاد والوحدة ، وسوف يأتي تفصيل هذا الكلام في الفصول القادمة. ان شاء الله .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوي « تاريخ التصوف الاسلامي » ص ١٨ - ١٩ دار القلم بيروت ط الاولى ١٩٧٥م.

(٢) عبد الكريم الجيلي « المناظر الالهية » ص ١٧١ .

نشأة التصوف

وجدنا اكثر الباحثين يظنون ان التصوف نشأ نشأة اسلامية خالصة ، متخذين الاساس الاول الكتاب والسنة ، وسلوك الصحابة والتابعين الذين اخذوا على انفسهم بالعبادة والزهد والورع والتقوى ، فيجعلون ذلك السلوك اساسا تاريخيا للتصوف .

يقول ابن خلدون في مقدمته : هذا العلم (التصوف) من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، واصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية ، واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[1] "

فابن خلدون يرى ان التصوف بدأ زهدا ، وان الاصول التي بني عليها التصوف موجودة في مسلك الصحابة والتابعين .

وهذا الكلام - في رأيي - مجانب للصواب ، وذلك لان التصوف غير الزهد والورع ، وغير التقوى والصلاح ، كما هو واضح من التعريفات السابقة ، ومن كلام الطوسي : ان الصوفية لا تنفرد بعلم او حال حتى تنتسب اليه كالفقهاء الى الفقه او الزهاد الى الزهد[2] . وهذا السهروردي صرح بذلك قائلا : التصوف غير الفقر والزهد غير الفقر ، والتصوف غير الزهد ، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد اوصاف واضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا وان كان زاهدا او فقيرا[3] .

---

(١) المقدمة ص ٤٦٧ و« شفاء السائل » ص ٢٦ - ٢٧ .
(٢) انظر ص ٧ من هذا البحث .
(٣) « عوارف المعارف » ص ٥٤ .

كما صرح به ايضا الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود وهو من كبار الصوفية فـــى القرن الرابع عشر الهجرى فيقول : ان الصوفى لا يتعلق قلبه بالدنيا بيد ان الزهد فى الدنيا شئ والتصوف شئ آخر. . . وان الصوفى كثير العبادة ولكنك قد تجـــد اشخاصا كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة ويكثرون من النوافل ويداومون على العبادة ولا يكون معنى ذلك انهم من الصوفية. . . وان الاخلاق الكريمة ملازمة للتصوف وللصوفى ، ولكن ليس معنى ذلك انها هى التصوف(١).

فالتصوف اذن ليس ورعا ولا زهدا ولا صلاحا ولا حسن خلق ، ولكنه شئ آخر ، انه شئ يتجاوز تلك الامور كلها (٢).

لذا فان ابن الجوزى مع اعترافه بان الصوفية من جملة الزهاد ، الا انه قـــرر انهم انفردوا عن هؤلاء الزهاد بصفات واحوال وتوسموا بسمات، ولذلك بحـــث الزهد فى فصل والتصوف فى فصل آخر(٣).

صحيح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ازهد خلق الله فى الدنيا وزخارفها ، واصحابه على سيرته وطريقته ، يعدون الدنيا ومافيها لهوا ولعبا ، زائلة فانيـــة ، والاموال والاولاد فتنة ، ابتلى المؤمنون بها ، فكان اكبر همهم ابتغاء مرضاة اللـــه ، يرجون رحمته ويخافون عذابه ، آخذين من الدنيا ماباح الله لهم اخذه ، ومجتنبين عنها مانهى الله عنه ، سالكين مسلك الاعتدال ، منتهجين منهج الاقتصاد ، غير مفرطين ولا متطرفين . وتبعهم فى ذلك التابعون لهم باحسان ، واتبـــاع التابعين اصحاب خير القرون المشهود لهم بالخير والفضيلة.

---

(١) ابحاث التصوف " ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) راجع د ، محمد مصطفى حلمى " الحياة الروحية فى الاسلام" ص ١٠١-١٠٣ .

(٣) " تلبيس ابليس " ١٦١ .

والقرآن حينما اراد ان ينفر المنغمسين فى اللذات اشد الانغماس عن الدنيا فقال « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور[١] » وقال « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا[٢] » فانه لم يرد ان يصرفهم عنها ابدا فقال « وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك[٣] » وقال ايضا « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة[٤] ».

فالقرآن دعا الى مراعاة الاعتدال والتوازن بين متطلبات الدين من جهة ومطالب الحياة الاجتماعية من جهة اخرى ، لهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى بعض صحابته عن الغلو فى العبادة ، فقد نهى عثمان بن مظعون[٥] عن التبتل الذى عزم اليه[٦] . وانكر صلى الله عليه وسلم نفرا من الصحابة حينما عزموا على ترك الزواج والامتناع عن اكل اللحوم والنوم فى حديث مشهور[٧] .

وفى ذلك قال تعالى « يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون[٨] ».

والاسلام دين الحياة والحركة والعمل والاجتهاد ، فكان مما يستعيذ عنه صلى الله عليه وسلم فى دعوته قوله « اللهم انى اعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهرم والبخل[٩] » فالزهد الاسلامى هو ترك كل شئ لا ينفع فى الدار الاخرة ، وثقة القلب

---

(١) « آل عمران » ١٨٥ .
(٢) « الكهف » ٤٦ .
(٣) « القصص » ٧٧ .
(٤) « الاعراف » ٣٢ .
(٥) عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب الجمحى ابو السائب صحابى كان من حكماء العرب فى الجاهلية ، يحرم الخمر ، شهد بدرا ، وهو اول من مات بالمدينة من المهاجرين (ت ٢ هـ) واول من دفن بالبقيع (الزركلى الاعلام جـ ٤ ص ٢١٤)
(٦) راجع « صحيح مسلم بشرح النووى » جـ ٩ ص ١٧٧ دار احياء التراث العربى بيروت ط الثانية ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
(٧) ن ك جـ ٩ ص ١٧٥ .
(٨) « المائدة » ٨٧ - ٨٨ .
(٩) « صحيح مسلم بشرح النووى » جـ ١٧ ص ٢٩ .

بما عند الله[١] . واما كل مايستعين به العبد على طاعة الله فليس تركه من الزهد[٢] .

كما ورد فى حديث رواه الترمذى[٣] " ليس الزهد فى الدنيا بتحريم الحلال ، ولا اضاعة المال ، ولكن الزهد ان تكون بما فى يد الله اوثق مما فى يدك وان تكون فى ثواب المصيبة اذا اصبت ارغب فيك فيها لو انها بقيت لك[٤] "

وجاء رجل الى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال " يارسول الله دلنى على عمل اذا عملته احبنى الله واحبنى الناس فقال " ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس[٥] " وبهذا المفهوم يعرف لنا الفضيل بن عياض[٦] الزهد بانه " الرضا عن الله[٧] "

ويقول سفيان بن عيينة[٨] " الزاهد فى الدنيا من اذا انعم الله عليه نعمة فشكرها واذا ابتلى ببلية فصبر عليها[٩] " أما سفيان الثورى فيقول " الزهد فى الدنيا قصر الامل ، ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء[١٠] "

نستطيع ان نستنتج من كلام هؤلاء السلف الصالحين ، ان الزهد هو الثقة بما فى يد الله ، والصبر على المكاره والمصائب ، واخلال الخشية من الله وحده فى القلب[١١] .

وهذا لا يحصل الا بالتقوى والتقوى متابعة الامر والنهى مع اخلاص النية لله تعالى فى الظاهر والباطن ، والسر والعلن ، وفى اداء الاعمال ، سواء اعمال الدين او اعمال الدنيا ، والارتفاع بها جميعا الى مستوى الاحسان الذى وصفه النبى صلى الله عليه

---

(١) ابن تيمية " مجموع الفتاوى " ج ١٠ ص ٦٤١ . (٢) ن ك ج ١١ ص ٢٨ .

(٣) أخرجه الترمذى فى كتاب الزهد ٤/ ٤٩٣-٤٩٤ ، عن أبى ذر رضى الله عنه ، (سنن الترمذى تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) . والترمذى هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمى البوغى الترمذى (٢٠٩-٢٧٩هـ) من أئمة علماء الحديث له السنن والجامع" (الزركلى "الاعلام" ج ٦ ص ٣٢٢) .

(٤) " مجموع فتاوى ابن تيمية " ج ١٠ ص ٦٤١ .

(٥) أخرجه ابن ماجه وغيره فى كتاب الزهد ٢/ ١٣٧٣-١٣٧٤ عن سهل بن سعد الساعدى " (سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار الفكر بيروت بدون تاريخ) .

(٦) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمى اليربوعى (ت ١٨٧هـ) ولد بسمرقند ونشأ بأبيورد ، وقدم الكوفة وتوفى بمكة المكرمة ، وهو اول طبقات الصوفية فى اعتبار ابى عبد الرحمن السلمى (طبقات الصوفية ص ٦)

(٧) السلمى " طبقات الصوفية " ص ١٠ .

(٨) ابو محمد سفيان بن عيينة بن ابى عمران الهلالى الكوفى (١٠٧-١٩٨هـ) احد الائمة قال الشافعى عنه : لولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز (ابى نعيم الاصفهانى " حلية الاولياء " ج ٧ ص ٢٧٢) .

(٩) ابى نعيم الاصفهانى " حلية الاولياء " ج ٧ ص ٣٧٣ . (١٠) ن ك ج ٦ ص ٣٨٦ .

(١١) د ، مصطفى حلمى ، التصوف وابن تيمية ، ص ٦ دار الدعوة الاسكندرية بدون تاريخ .

وسلم بقوله « ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » ولا شك ان هـذا اللون من الزهد اساسه الاعتدال والتوسط بين العقيدة الدينية وتكاليفها ، والنشاط الدنيوى ومطاليبه . لذا نرى زهد المجاهدين وزهد الامراء وزهد الفقهاء ، مثل عمر بن عبد العزيز (١) والحسن البصرى (٢) ، وسعيد بن المسيب (٣) وغيرهم الذين ملأوا الدنيا فقها وتفسيرا وحديثا وجهادا . وعن سؤال ايما افضل ، الفقير الصابر اوالغنى الشاكر ؟ اجاب شيخ الاسلام ابن تيمية « ان افضلهما اتقاهما ، فان استويا فى التقوى استويا فى الدرجة (٤) « والزهد قد يكون مع الغنى وقد يكون معالفقر (٥) »

هذا مفهوم الزهد فى الاسلام ، فهل تطور هذا المفهوم الى التصوف الذى قام على ترك الدنيا والترهب والغلو والافراط فى العبادة ؟ لنقرأ بعض اقوال الصوفية فى ذلك .

يقول رويم بن احمد : الزهد ترك حظوظ النفس من جميع مافى الدنيا » ويقول الشبلى : الزهد غفلة لان الدنيا لا شئ والزهد فى لا شئ غفلة (٦) « وانه كان يكتحل بكذا من الملح ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم (٧) « ويقول ابو على الدقاق (٨) « الزهد ان تترك الدنيا كما هى ، لاتقول ابنى بها رباطا او اعمر مسجدا (٩) « ويقول ابو حفص (١٠)

---

(١) الخليفة الراشد الخامس (٦١-١٠١هـ) اشتهر بتقواه وزهده وعدله ، كان للرعية امنا وامانا وعلى من خالفه حجة وبرهانا (ابى نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٥ ص ٢٥٤)

(٢) ابو سعيد الحسن بن ابى الحسن البصرى الفقيه الزاهد (٢١-١١٠هـ) سيد التابعين كان اية فى الزهد والبيان والارشاد ، وقد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق الا له (ابى نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٢ ص ١٣٢)

(٣) ابو محمد سعيد بن المسيب المخزومى (ت ٩٤هـ) صاحب عبادة وجماعة وعفة وقناعة احد فقهاء المدينة المنورة السبعة اعلم الناس بأقضية النبى وابى بكر وعمر (ابى نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٢ ص ١٦٢)

(٤) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٢١ .

(٥) نفسه ج ١١ ص ٢٨ .

(٦) الطوسى « اللمع » ص ٧٣ .

(٧) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ١٦٠ .

(٨) ابو على الحسن بن على الدقاق (ت ٤٠٦هـ) استاذ القشيرى فى التصوف كان عالما زاهدا شافعى المذهب جنيدى الطريقة اخذ عنه النصر اباذى (عبد الرؤف المناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٦٢)

(٩) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٣٢٦ .

(١٠) ابو حفص عمرو بن سلمة النيسابورى (ت ٢٠٧هـ) احد السادة الصوفية (السلمى « طبقات الصوفية » ص ١١٥)

« الزهد لايكون الا فى خلال ولا حلال فى الدنيا فلا زهد »[١] وسئل ابو يزيد البسطامى « بأى شئ وجدت هذه المعرفة ، فقال ببطن جائع وبدن عار »[٢] وقال « انى كنت زاهدا ثلاثة ايام ، اول يوم زهدت فى الدنيا ، واليوم الثانى زهدت فى الآخرة واليوم الثالث زهدت فى كل ماسوى الله ، فهتف بى هاتف ، ياابا يزيد انك لا تقوى معنا . فقلت هذا الذى اردت ، فقال وجدت وجدت »[٣].

ويقول الجنيد « ماآخذ التصوف من القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات »[٤].

ويقول الدارانى « ثلاث من طلبهن فقد ركن الى الدنيا ، من طلب معاشا او تزوج امراة او كتب الحديث ، وقال مارأيت احدا من اصحابنا تزوج فثبت على مرتبته »[٥].

ويقول ابراهيم بن ادهم[٦] « من تعود افخاذ النساء لايفلح »[٧] ويقول التسترى « امراة اكثر من الدنيا كلها ، لو ان الدنيا لك فتركتها لم يطالبك احد بشئ ، والمراة تطالبك ، ثم لاتقدر وليس عندك ، وان الرجل اذا تزوج ذهب دينه »[٨] وامثال هذا الكلام كثيرة جدا نجدها فى كتب التصوف .

لذا يجب علينا ان نميز بين الزهد الاسلامى الصحيح والتصوف فان الزهد سمة اصيلة للاسلام ، نشأ من الكتاب والسنة ، اما التصوف فأمر طارئ غريب دخيل فى

---

(١) « الرسالة القشيرية » جـ ١ ص ٣٢٩ .
(٢) ن ك جـ ١ ص ٨٨ و ، النور للسهلجى ، ضمن كتاب « شطحات الصوفية » د ، عبد الرحمن بدوى ص ١٥٣ و ، مرآة الزمان لسبط ابن الجوزى من نفس الكتاب ص ٢١٠ .
(٣) « النور » ص ١٥١ و « مرآة الزمان » ص ٢١٠ .
(٤) « الرسالة القشيرية » جـ ١ ص ١١٧ .
(٥) السهروردى « عوارف المعارف » ص ١٦٥ .
(٦) ابو اسحاق ابراهيم بن ادهم (ت ١٦١هـ) من بلخ كان من ابناء الملوك والمياسر خرج متصيدا فهتف به هاتف ايقظه من غفلته ، فترك طريقته فى التزين بالدنيا ورجع الى طريقة اهل الزهد والورع ، خرج الى مكة المكرمة وصحب سفيان الثورى والفضيل بن عياض ودخل الشام ، فكان يعمل فيه ويأكل من عمل يده (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٢٧)
(٧) السهروردى « عوارف المعارف » ص ١٦٦ .
(٨) د ، محمد كمال جعفر « من التراث الصوفى » جـ (١) سهل التسترى ص ١٥٧ .

الفكر الاسلامى ، ومع ذلك لم تظهر كلمة الزهاد فى القرن الاول واوائل القـــرن الثانى علما على طائفة[١] .

وليس معنى هذا ان الكلمة لم تستخدم على الاطلاق ، فقد وردت كلمة الزهـد فى الاحاديث والاثار الصحيحة من أقوال الصحابة والتابعين . قيل للحسن البصرى ، فلان فقيه ، فقال الحسن ، وهل رأيت فقيها قط ؟ انما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الاخرة ، البصير بامر دينه[٢] ، فكلمة الفقيه تشمل المعانى الروحية كماتشمل المعانى العملية[٣] . ولم ترد كلمة « الزهد » فى القرآن الكريم الا فى موضع واحد ، فى سورة يوسف آية ٢٠ (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهديـــن) وليس لها فى هذا الموضع دلالة روحية ، لذلك اطلقت على اصحاب الحياة الروحيـة الاوائل من الصحابة « اهل الصفة » و « القراء » . وبعد مقتل الامام على[٤] ثم ابنـــه الحسين[٥] رضى الله عنهما ، ظهرت طائفة باسم « التوابين والبكائين » ، ثم اسماء اخرى مثل « النساك والعباد والسائحين والربانيين[٦] » .

متى واين ظهر التصـــوف ؟

اختلف العلماء والباحثون حول متى وأين ظهر التصوف لأول مرة .

يرى الطوسى ان التصوف اسم قديم ، وليس محدثا احدثه البغداديون ، بحجـــة ان الامام الحسن البصرى قال « رايت صوفيا فى الطواف فاعطيته شيئا فلم يأخذه ، وقـال « معى اربعة دوانيق ، فيكفينى مامعى ، وكان الحسن قد ادرك جماعة من اصحـــاب

---

(١) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٦١ .
(٢) الطوسى « اللمع » ص ٣٦ .
(٣) د ، النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٦٢ .
(٤) على بن ابى طالب رضى الله عنه (٢٣ق هـ - ٤٠ هـ/ ٦٠٠-٦٦١م) رابع الخلفـــاء الراشدين ، واحد العشرة المبشرين بالجنة ، ابن عم النبى وصهره ، بطل شجاع ، خطيب عالم ، اول الناس اسلاما بعد خديجة ، ولد بمكة وربى فى حجر النبى وكان اللواء بيده فى اكثر المشاهد ، قتله الخارجى عبد الرحمن بن ملجم المرادى غيلة فى ١٧ رمضان (الزركلى « الاعلام » جـ ٤ ص ٢٩٥)
(٥) الحسين بن على بن ابى طالب (٤ - ٦١ هـ/ ٦٢٥-٦٨٠م) السبط الشهيد ابن فاطمة الزهراء ، ولد فى المدينة ونشأ فى بيت النبوة خرج من مكة الى الكوفة مـــع مواليه ونسائه وذراريه ونحو الثمانين من رجاله ، وعلم يزيد بن معاوية بسفره فوجـه اليه جيشا اعترضه فى كربلاء ، فنشب قتال عنيف ، اصيب فيه بجراح شديد ، فقتـل وارسل رأسه ونساؤه واطفاله الى دمشق وذلك فى يوم الجمعة عاشر المحرم (الزركلى « الاعلام » جـ ٢ ص ٢٤٣)
(٦) د ، النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " جـ ١ ص ٦١ - ٦٢ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال سفيان الثورى « لولا ابو هاشم الصوفى ماعرفت د قيق الرياء[١] »

ثم ذكر الطوسى قصة « انه قبل الاسلام قد خلت مكة فى وقت من الاوقات ، حتى لا يطوف بالبيت احد ، وكان يجئ من بلد بعيد رجل صوفى ، فيطوف بالبيت وينصرف ، وهذه القصة مذكورة فى الكتاب الذى جمع فيه اخبار مكة ، عن محمد بن اسحاق بن اليسار[٢] وغيره . ثم يقول « ان صح ذلك فانه يدل على انه قبل الاسلام كان يعرف هذا الاسم ، وكان ينسب اليه اهل الفضل والصلاح[٣] » ويرى الدكتور كامل مصطفى الشيبى ان فى اواخر القرن الاول واوائل القرن الثانى ظهر لبس الصوف فى الكوفة ، حتى صار شعارا للزهاد اولا ثم اطلق على الزهد نفسه ، فصار له اصطلاحا[٤] .

أما شيخ الاسلام ابن تيمية وكثير من العلماء يرون ان اسم التصوف ظهر فى اثناء المائة الثانية الهجرية[٥] ، لكنه لم يشتهر الا بعد القرن الثالث[٦] . ويحدد الدكتور قاسم غنى باواخر القرن الثانى واوائل القرن الثالث[٧] . والذى يهمنا هو ان اسم التصوف محدث ولم يوجد فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ، وهذا هو الصحيح واليه ذهب اهل السنة والجماعة[٨] .

---

(١) « اللمع » ص ٤٢ وانظر « الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الاصلية » احمد بن محمد ابن عجيبة الحسينى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ص ٥٣ عالم الفكر القاهرة بدون تاريخ .

(٢) محمد بن اسحاق بن يسار المطلبى المدنى (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٨م) من اقدم مؤرخ العرب من اهل المدينة ، من حفاظ الحديث ، سكن بغداد فمات فيها (الزركلى « الاعلام » ج ٦ ص ٢٨)

(٣) « اللمع » ص ٤٣ .

(٤) الصلة بين التصوف والتشيع « ج ١ ص ٢٨١ دار الاندلس بيروت ط الثالثة ١٩٧٢م و « د » على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام « ج ٣ ص ٢٩٦ .

(٥) « مجموع فتاوى ابن تيمية » ج ١١ ص ٢٩ وانظر « تلبيس ابليس » ص ١٦٣ و « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٥٣ و « عوارف المعارف » ص ٦٣ و « المقدمة » ص ٤٦٧ .

(٦) ن م ج ١١ ص ٥ .

(٧) « تاريخ التصوف فى الاسلام » ص ٦٥ ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م .

(٨) للتوسع اقرأ « التصوف وابن تيمية » د « مصطفى حلمى ص ٤٤ و « الصوفية معتقدا ومسلكا » د « صابر طعيمة ص ٩ ٤ مكتبة المعارف الطائف ط الثانية ١٤٠٦هـ و « التصوف المنشأ والمصادر » احسان الهى ظهير ص ٤٣ ادارة ترجمان السنة لاهور ط الاولى ١٤٠٦هـ و « موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية » د « احمد محمد بنانى ص ٨٤ .

عام ١٧هـ بامر الخليفة عمر بن الخطاب[١]، لتكون معسكرا للجيش الاسلامي بعد فتحه لفارس - استقرت بها قبائل من اليمن ، وكان جلهم من المرتدة في ايام الخليفة ابي بكر الصديق[٢]، وخاصة قبيلة كندة .وحتى في ايام عبد الله بن مسعود[٣] لا يزال يعيش في الكوفة رسول مسيلمة الكذاب[٤] الى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، وهو عبادة بن الحارث المشهور بابن النواحة ، فقتله ابن مسعود واصحابه . ثم مجموعة من الفرس عرفوا باسم الحمراء ، وكانوا قد انضموا للجيش العربي في القادسية ، عاشوا فيها مع العرب حلفاء لقبيلة عبد القيس ، وكان في ضواحيها بقايا الاديان الفارسية القديمة . من مانوية[٥] ومزدكية[٦]

---

(١) عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي ابو حفص(٤٠ق هـ - ٢٣هـ/ ٥٨٤-٦٤٤م)ثاني الخلفاء الراشدين ، اول من لقب بأمير المؤمنين ، صاحب الفتوحات، يضرب بعدله المثل ، اسلم قبل الهجرة بخمس سنين ، وشهد الوقائع ، قتله ابو لؤلؤة فيروز الفارسي غيلة بخنجر في خاصرته ، وهو في صلاة الفجر ، بويع بالخلافة يوم وفاة ابي بكر الصديق سنة ١٣هـ بعهد منه ، انتصب في مدته اثنا عشر الف منبر في الاسلام (الزركلي، الاعلام جـ ٥ ص ٤٥)

(٢) عبد الله بن ابي قحافة عثمان بن عامر التيمي (٥١ق هـ - ١٣هـ/ ٥٧٣- ٦٣٤م) اول الخلفاء الراشدين ، اول من آمن برسول الله من الرجال ، حرم على نفسه الخمر في الجاهلية ، شهد الحروب، واحتمل الشدائد ، بويع بالخلافة يوم وفاة الرسول سنة ١١هـ فحارب المرتدين ، وافتتحت في ايامه بلاد الشام ، وقسم كبير من العراق ، كان حليما خطيبا لسنا ، شجاعا (الزركلي ، الاعلام جـ ٤ ص ١٠٢)

(٣) عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي (ت ٣٢هـ/ ٦٥٣م) من اكابر الصحابة فضلا وعقلا وقربا من رسول الله ، اول من جهر بقراءة القران بمكة المكرمة ، وكان خادم رسول الله ، وصاحب سره ورفيقه (الزركلي ، الاعلام جـ ٤ ص ١٣٧)

(٤) مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي (ت ١٢هـ/ ٦٣٣م) متنبئ اليمامة ، وضع اسجاعا يضاهي القرآن ، انتدب له ابو بكر اعظم قواده خالد بن الوليد على رأس جيش قوي ، استشهد من المسلمين الف ومائتا رجل منهم اربعمائة وخمسون صحابيا (الزركلي ، الاعلام جـ ٧ ص ٢٢٦)

(٥) اصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن ازدشير ، وقتله بهرام بن هرمز ، زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والآخر ظلمة ، وانهما ازليان لم يزالا ولن يزالا (الشهرستاني الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٩٠ ، تحقيق أمير علي مهنا علي حسن فاعور ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٦) اصحاب مزدك الذي ظهر في زمان قباذ والد انو شروان ، قتله انو شروان بعد اطلاعه على افترائه ، واقواله كالمانوية في الاصلين الا ان مزدك كان يقول ان النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس والظلام جاهل اعمى ، واحل النساء واباح الاموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ (الشهرستاني الملل والنحل جـ ١ ص ٢٩٤- ٢٩٥).

وحول المكان الذى ظهر فيه التصوف لاول مرة ، وجدنا فيه رأيين ، فشيخ الاسلام ابن تيمية يرى ان اول ماظهر التصوف فى مدينة البصرة ، فان فيها مبالغة فى الزهد والغلو فى العبادة والخوف من الله ، مالم يوجد فى غيرها من المدن الاسلامية ، يقول رحمه الله « اول ماظهرت الصوفية من البصرة ، واول من بنى دويرة الصوفية بعض اصحاب عبد الواحد بن زيد [1] » وعبد الواحد من اصحاب الحسن ، وكان فى البصرة من المبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ، مالم يكن فى سائر اهل الامصار ، ولهذا كان يقال : فقه كوفى وعبادة بصرية [2] » ثم ايد ابن تيمية رأيه هذا بعدة شواهد ، مثل حكاية من مات او غشى عليه فى سماع القرآن ، كقصة زرارة بن اوفى [3] قاضى بصرة ، فانه قرأ فى صلاة الفجر ، فاذا نقر فى الناقور ، فخر ميتا ، وكقصة ابى جهير الاعمى الذى قرأ عليه صالح المرى [4] فمات ، وكذلك غيره ممن روى انهم ماتوا باستماع قراءته ، وكان فيهم طوائف يصعقون عند سماع القرآن [5] » لكن اكثر الباحثين يرون ان اول ماظهر التصوف فى مدينة الكوفة ، كما ظهرت فيها لاول مرة كلمة الزهد كمصطلح ، والزهاد كلقب لمجموعات من عبادها ، ثم انتشرت فى العالم الاسلامى ، ومالبثت كلمة الصوفى والتصوف ان اطلقت عليهم ، لان لبس الصوف كثر فيهم [6] .

والكوفة - مدينة بناها سعد بن ابى وقاص [7] فى

---

(١) ابو بشر عبد الواحد بن زيد او زياد العبدى (ت ١٧٦ هـ) اعظم من لحق الحسن البصرى ، قال يحى بن معين ، هو ثقة ، ويرى البعض انه ليس بشئ (السلمى « طبقات الصوفية » هامش ص ٣٦٦)

(٢) « مجموع الفتاوى » جـ ١١ ص ٦ - ٧ .

(٣) زرارة بن اوفى الحرشى (ت ٩٣ هـ) (المناوى « الكواكب الدرية » جـ ١ ص ١١٢)

(٤) ابو بشر صالح المرى (ت ١٧٢ هـ) كان يبكى كبكاء الثكلى ويجأر جؤار الرهبان (طبقات الشعرانى جـ ١ ص ٤٠)

(٥) « مجموع الفتاوى » جـ ١١ ص ٧ .

(٦) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٢١٩ و ٢٥١ . و ، د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٧٠ ، و « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٥ ص ٢٦٦ .

(٧) سعد بن ابى وقاص مالك بن اهيب بن عبد مناف (٢٣ ق هـ - ٥٥ هـ / ٦٠٠-٦٧٥ م) فاتح العراق ومدائن كسرى اول من رمى بسهم فى سبيل الله ، واحد العشرة المبشرين بالجنة ، اسلم وهو ابن ١٧ سنة ، شهد بدرا ، افتتح القادسية ، والى الكوفة فى ايام عمر بن الخطاب ابتنى فيها دارا فكثرت الدور فيها (الزركلى الاعلام جـ ٣ ص ٨٧)

وزرد شتية[١] ، ثم الصابئة[٢] ، كما كانت هناك نصارى ويهود[٣] . وكان بالقرب منها - المدائن - مركز من مراكز الغنوص[٤] . فكانت الكوفة ملتقى لهذه الثقافات كلها . ومن المعروف ان الكوفة هى موطن الشيعة ومركزها ، حيث ظهرت فيها لاول مرة كلمة الشيعة كمصطلح بعد استشهاد الحسين بن على رضى الله عنهما ، وبعد مقتل المختار بن ابى عبيد[٥] ، اخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية ، لها اصولها وقواعدها[٦] . ثم ظهر فيها الغلو فى التشيع ، ومنها انتشر شرقا وغربا . والعجيب ان ظهور التشيع والغلو بالذات فى الكوفة ، ولا يكون فى المدينة المنورة حيث قضى الامام على بن ابى طالب الشطر الاكبر من حياته[٧] .

والغلو فى التشيع باب ولج فيه الضاغنون على الاسلام من فرس ويهود ، وانقلب وتطور الى اكبر مؤامرة على العقيدة نفسها[٨] . ولقد كانت سمة الغلاة انهم تنسوا

---

(١) اصحاب زرد شت بن يورشب الذى ظهر فى زمان كشتاسب بن لهراسب ، قال النور والظلمة اصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له . . . ولو لم يمتزج النور والظلمة لما كان وجود للعالم ، وهما يتقاومان الى ان يغلب النور الظلمة والخير الشر (الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ ص ٢٨١ - ٢٨٣)

(٢) الصابئة اصحاب الروحانيات ، زعموا ان للعالم صانعا فاطرا حكيما مقدسا عن سمات الحدثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله ، وانما يتقرب اليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهرا وفعلا وحالة . . . وانما ارشدنا الى هذا معلمنا الاول غاذيمون وهرمس فنحن نتقرب اليهم ونتوكل عليهم (الشهرستانى الملل والنحل جـ ٢ ص ٣٠٨ - ٣٠٩)

(٣) د ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٣ ص ٢١٧ .
و ، د ، كامل الشيبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، جـ ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ .
و ، دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٥ ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٤) د ، على سامى النشار ، ن ك جـ ٣ ص ٢٧٩ .

(٥) المختار بن ابى عبيد بن مسعود الثقفى (١-٦٧هـ/ ٦٢٢-٦٨٧م) من اهل الطائف ، كان ابوه من كبار الصحابة ، استشهد فى يوم الجسر بالعراق ، وبقى المختار فى المدينة ، كان مع على بالعراق وسكن البصرة ، خرج على ابن زياد مع جماعة ، وانتصر عليه ، فقتل قتلة الحسين بن على رضى الله عنهما ودعا الى امامة محمد بن الحنفية (الزركلى الاعلام جـ ٧ ص ١٩٢)

(٦) د ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٢ ص ٣٥ .

(٧) نفس الكتاب جـ ٢ ص ٦٥ .

(٨) نفس الكتاب جـ ٣ ص ٢٦٥ ود ، قاسم غنى "تاريخ التصوف" ص ٣٨ .

بالزهد والتقشف ، وكانوا من اوائل من لبس الصوف[١] كتقليد للرهبان والنصارى[٢] . وهناك صلات وثيقة الى حد كبير بين التصوف والتشيع . وقد بينها الدكتور كامل مصطفى الشيبى فى كتابه « الصلة بين التصوف والتشيع »[٣] « ومن أظهرها ان قمة السلاسل لدى اغلبية الصوفية على اختلاف نزعاتها ومشاربها هو الامام على بن ابى طالب دون سائر الصحابة رضى الله عنهم ، وفى طرق اسنادها الى الامام على اسماء أئمة الشيعة المعصومين عندهم من اولاده . حتى قال الجنيد : على شيخنا فى الاصول والبلاء » اى انه شيخه فى التصوف نظريا وعمليا[٤] . ويقول الكلاباذى[٥] « ممن نطق بعلومهم (الصوفية) وعبر عن مواجيدهم ، ونشر مقاماتهم ، ووصف اصولهم قولا وفعلا ، على بن الحسين زين العابدين[٦] ، وابنه محمد الباقر[٧] ، وابنه جعفر الصادق[٨] ، بعد على والحسن[٩] ، والحسين رضى الله

---

(١) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٢٦٨ .

(٢) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٦٠ دار الفكر العربى مصر ، بدون تاريخ .

(٣) اقرأ ج ١ ص ٧٣ - ٨٨ .

(٤) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٨٩ - ٩٠ .

(٥) محمد بن ابراهيم بن يعقوب الكلاباذى البخارى ابو بكر (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) من حفاظ الحديث من اهل البخارى (الزركلى ، الاعلام ، ج ٥ ص ٢٥٥)

(٦) على بن الحسين بن على بن ابى طالب رضى الله عنهم زين العابدين (٣٨ - ٩٤هـ/ ٦٥٨ - ٧١٢م) رابع الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، وكان يضرب به المثل فى الحلم والورع ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة (الزركلى « الاعلام ج ٤ ص ٢٧٧)

(٧) محمد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن ابى طالب رضى الله عنهم (٥٧ - ١١٤هـ/ ٦٧٦ - ٧٣٢م) الباقر ، ابو جعفر ، خامس الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، كان ناسكا عابدا ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة (الزركلى ، الاعلام ج ٦ ص ٢٧٠ - ٢٧١)

(٨) جعفر بن محمد الباقر بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب رضى الله عنهم (٨٠ - ١٤٨هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٥م) الصادق سادس الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، كان من اجلاء التابعين ، اخذ منه الامامان ابو حنيفة ومالك ولد وتوفى بالمدينة المنورة (الزركلى ، الاعلام ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠)

(٩) الحسن بن على بن ابى طالب رضى الله عنهما ابو محمد (٣ - ٥٠هـ/ ٦٢٤ - ٦٧٠م) ثانى الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، كان عاقلا حليما محبا للخير ، فصيحا من احسن الناس منطقا وبديهة ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة (الزركلى ، الاعلام ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠)

عنهم [١] . بل نجد الغلو فى على بن ابى طالب عند الصوفية ليس باقل منه عند الشيعة [٢] .

ولا شك أن رأى شيخ الاسلام هو الراجح لأنه مؤيد بالأدلة والشواهد التاريخية .

- على من اطلقت الكلمة فى بداية الأمر ؟

يرى الباحثون ان اسم الصوفى كلقب اطلق اول الامر على الثلاثة الذين اشتهروا فى التاريخ الاسلامى ، بانهم من زهاد الكوفة ، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم ، وعبدك . ففى دائرة المعارف الاسلامية " ورد لفظ الصوفى لقبا مفردا لاول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى ، اذ نعت به جابر بن حيان وابو هاشم [٣] "

---

(١) " التعرف " ص ٣٦ ، قارن كشف المحجوب للهجويرى ص ٩٠ - ١٠٠ .

(٢) يقول الجنيد : رضوان الله على امير المؤمنين على ، لولا انه اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا هذا معانى كثيرة ، ذاك امرؤ اعطى العلم اللدنى ، وهو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام (الطوسى " اللمع " ص ١٧٩)
ونجد الصوفى الشاعر ابن الفارض اعاد العلم الباطن والتأويل الى الامام على قائلا : واوضح بالتأويل ما كان مشكلا ∴ علىّ بعلم ناله بالوصية
(ديوان ابن الفارض ص ٦٠ قصيدة رقم ٦٢٥ المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ)
وفسر ابن عربى اية " عم يتساءلون عن النبأ العظيم " بان النبأ العظيم هو القيامة الكبرى ولذلك قيل فى امير المؤمنين على عليه السلام ، هو النبأ العظيم ، وفلك نوح " اى الجمع والتفصيل ، باعتبار الحقيقة والشريعة ، لكونه جامعا لهما (انظر تفسير القرآن الكريم ابن عربى جـ ٢ ص ٧٥٥ تحقيق د ، مصطفى غالب دار الاندلس بيروت ١٩٦٨ م) وقال الشعرانى ان رسول الله لقن عليا العلم الذى اسره ، ماليس عند جبريل ولا ميكائيل (درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص " ص ٧٣ هامش الابريز ، مكتبة محمد على صبيح القاهرة بدون تاريخ .)
وانشد جلال الدين الرومى : منذ كانت صورة تركيب العالم ∴ كان على
منذ نفشت الارض وكان الزمان ∴ كان على
ذلك الفاتح الذى انتزع باب خيبر بحملة واحدة ∴ كان على
كلما تأملت فى الافاق ونظرت ، ايقنت بانه فى الموجودات ∴ كان على
ان من كان هو الوجود ولولاه ∴ لسرى العدم فى العالم الموجود اياه كان على
ان سر العالمين الظاهر والباطن ∴ الذى بدا فى شمس تبريز كان على .
(نقلا عن د ، كامل مصطفى الشيبى " الصلة بين التصوف والتشيع " جـ ١ ص ٨٤-٨٥)

(٣) جـ ٥ ص ٢٦٦ .

١ - جابر بن حيـــان .

اسمه الكامل ابو عبد الله وقيل ابو موسى جابر بن حيان بن عبد الله الكوفـــى الازدى المعروف بالصوفى[١] . صاحب كيمياء شيعى من اهل الكوفة له فى الزهد مذهب خاص[٢] .يقول ابن النديم[٣] : فى كتابه المشهور « الفهرست »[٤] « اختلف الناس فى امره ، فقالت الشيعة انه من كبارهم واحد الابواب ، وزعموا انه كان صاحب جعفر الصادق . . . وزعم قوم من الفلاسفة انه كان منهم ، وله فى المنطق والفلسفة مصنفات ، وزعم اهـــل صناعة الذهب والفضة ان الرياسة انتهت اليه فى عصره . . . وقيل انه كان فى جملـــة البرامكة ومنقطعا اليها ، ومتحققا بجعفر بن يحيى[٥] . . . وعنى بسيده جعفر هـــو البرمكى »

وتضاربت الروايات حول مسقط رأسه ، قيل انه فارسى ، ولد فى طوس مـــن بلاد خراسان ، وقيل انه من طرسوس ، ورواية اخرى تجعله صابئيا من حران ، وهنـاك رواية تقول انه يونانى اعتنق الاسلام[٦] . وكان تلميذا لجعفر الصادق ، وقيل انـه كان تلميذا لخالد بن يزيد[٧] بن معاوية الذى عرف بانه اول من تكلم فى الكيميـــاء[٨] .

---

(١) ابن النديم « الفهرست » ص ٤٩٨ ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨م ، و « دائـــرة المعارف الاسلامية » جـ ٦ ص ٢٢٦ .

(٢) « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٥ ص ٢٦٦ .

(٣) محمد بن اسحاق بن محمد ، ابى الفرج النديم (ت ٤٣٨هـ) له « الفهرســت » من اقدم كتب التراجم ومن افضلها ، كان وراقا يبيع الكتب ، وكان معتزليـــا ومتشيعا (الزركلى ، الاعلام جـ ٦ ص ٢٩)

(٤) ص ٤٩٩ .

(٥) جعفر بن يحى بن خالد البرمكى ابو الفضل (١٥٠ - ١٨٧هـ/ ٧٦٧- ٨٠٣م) وزير الرشيد العباسى واحد مشهورى البرامكة ومقدميهم ، استوزره الرشيـــد ، ملقيا اليه ازمة الملك ، وكان يدعوه اخى ، الى ان نقم على البرامكة ، فقتله فـــى مقدمتهم ثم احرق جثته بعد سنة (الزركلى ، الاعلام جـ ٢ ص ١٣٠)

(٦) د ، زكى نجيب محمود « جابر بن حيان » ص ١٣ المركز العربى للثقافة والعلـــوم بيروت .وسلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامى ، المجموعـــة الثالثة ص ٢٩ تأليف محمد عطية الابراشى وابو الفتوح محمد التوانسى ، مكتبـــة نهضة مصر القاهرة بدون تاريخ .

(٧) خالد بن يزيد بن معاوية « ابو هاشم » (ت ٩٠هـ/ ٧٠٨م) حكيم قريش اشتغـــل بالكيمياء والطب والنجوم والف فيها رسائل توفى فى دمشق (الزركلى ، الاعـــلام جـ ٢ ص ٣٠٠)

(٨) اعلام الثقافة العربية و نوابغ الفكر الاسلامى « المجموعة الثالثة ص ٢٩ .و جابر بن حيان د ، زكى نجيب محمود ص ١٦ .

اما لقب الكوفى فلان اكثر مقامه بالكوفة لصحة هوائها [١]. كما ان هناك خلافا فى تاريخ وفاته. فصاحب كشف الظنون [٢] ارخ وفاته بسنة ١٦١هـ، أما صاحب عيون الأنباء فى طبقات الاطباء [٣]، فقد اثبت سنة ٢٠٨هـ تاريخا لوفاته [٤]. وورد فى كتاب سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامى، انه ولد سنة ١٠٠هـ وتوفى سنة ١٦١هـ [٥]. بل قيل ان هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة [٦]. ولكن ابن النديم رفض هذا الزعم قائلا: الرجل له حقيقة وامره اظهر واشهر، وتصنيفاته اعظم واكثر، ولهذا الرجل كتب فى مذاهب الشيعة [٧]، ثم ذكر ابن النديم بعض تلاميذه، واسماء كتبه ورسائله الكثيرة، التى تشمل جميع علوم الصنعة - الكيمياء والطلاسم، والنرنجات والعزائم - والطب والفلسفة، والمقولات والمنطق والفلك والطبيعة، كما له كتب فى الزهد والمواعظ [٨]. لكن الباحثين يرون ان اكثرها منحولة [٩]. فالناس يختلفون فى حقيقته التاريخية، وفى مولده مكانا وزمانا، كما اختلفوا فى لقبه وحقيقة الامر كما يرى الدكتور زكى نجيب محمود - انه فيلسوف كيموى شيعى صوفى [١٠]، بل كان من غلاة الشيعة الذين يؤلهون عليا [١١]، وقتل ابوه من قبل الامويين بسبب تشيعه [١٢].

ويقول القفطى [١٣]: ان جابر بن حيان الكوفى كان متقدما فى العلوم الطبيعية

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٤٩.
(٢) وهو مصطفى عبد الله كاتب جلبى المعروف بالحاج خليفة (١٠١٧-١٠٦٧هـ/ ١٦٠٩-١٦٥٧م) مؤرخ بحاثة، تركى الاصل، مستعرب، ولد وتوفى فى القسطنطنية له كتاب كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون، وهو انفع واجمع ماكتب فى موضوعه بالعربية (الزركلى، الاعلام جـ ٧ ص ٢٣٦)
(٣) وهو احمد بن القاسم بن خليفة الخزرجى موفق الدين (٥٩٦-٦٦٨هـ/ ١٢٠٠-١٢٧٠م) المعروف بابن ابى اصيبعة الطبيب المؤرخ كان مقامه فى دمشق (الزركلى، الاعلام جـ ١ ص ١٩٧)
(٤) د، كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، جـ ١ ص ٢٨٨.
(٥) انظر ص ٩.
(٦) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٩٩.
(٧) ن ك ص.
(٨) ن ك ص ٥٠٠ - ٥٠٣.
(٩) د، عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الالحاد فى الاسلام، ص ١٥٨، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الثانية ١٩٨٠م.
(١٠) جابر بن حيان ص ١٦.
(١١) سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامى المجموعة الثالثة ص ٣٢.
(١٢) ن ك ص ٢٦.
(١٣) على بن يوسف بن ابراهيم الشيبانى القفطى ابو الحسن جمال الدين (٥٦٨ -

بارعا فى صناعة الكيمياء وله تآليف كثيرة ومصنفات مشهورة ، وكان مع هذا مشرفا على كثير من علوم الفلسفة ومتقلدا للعلم الباطن ، وهو مذهب المتصوفين من اهل الاسلام "(١)

أما ابن خلدون فيوضح لنا حقيقة الرجل بقوله : ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة فى هذه الملة ، فتصفح كتب القوم ، واستخرج الصناعة ، وغاص فى زبدتها ، واستخرجها ووضع فيها غيرها من التآليف ، واكثر الكلام فيها وفى صناعة السيميا ، لانها من توابعها ، لان احالة الاجسام النوعية من صورتها الى اخرى انما يكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر "(٢)

وهذا الكلام قد اعجب الدكتور على سامى النشار ، فدافع عنه بقوة ، ليثبت ان جابر كان فى اول امره ساحرا ، وكان من سمات السحرة التحلى بقوة نفسية واستعداد روحى معين ، ثم انتقل الى علم قريب من السحر ، وهو الكيمياء او علم الصنعة "(٣) ومما يلفت الانتباه ان بين اصحاب الكيمياء والصنعة وبين اصحاب الزهد والتصوف صلات قوية ، كما اثبت ذلك ابن النديم ، حينما ارخ المعزمين والمشعبذين واصحاب النرنجات والحيل والطلسمات اذ يقول : اما المعزمون ممن ينتحل الشرائع فزعموا ان ذلك يكون بطاعة الله ، والابتهال اليه ، والاقسام على الارواح والشياطين به ، وترك الشهوات ولزوم العبادات ، وان الجن والشياطين يطيعونهم اما طاعة لله لاجل الاقسام به ، واما مخافة منه تعالى ، ولان فى خاصية اسمائه تعالى قمعهم واذلالهم "(٤)

فلابد للمعزم اذن - وهو ساحر فى الحقيقة - من العبادة والابتهال وترك الشهوات حين يستخدم اسماء الله ، ومن هنا ظهرت فكرة الاسم الاعظم فى التصوف "(٥) .

وكان السحر منتشرا فى الكوفة ، وذلك لان مثل هذا العلم اشتغل به هؤلاء الذين حرموا من الجاه والمنصب ، فلابد ان تنتشر فى أعماق الكوفة ، وكان الغلاة

= ٦٤٦هـ/ ١١٧٢ - ١٢٤٨م) وزير مؤرخ من الكتاب ، ولد بقفط ، وسكن حلب ، فولى بها القضاء فى ايام الملك الظاهر (الزركلى ، الاعلام جـ ٥ ص ٣٣)

(١) " اخبار العلماء باخبار الحكماء " ص ١١١ مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخ .

(٢) " المقدمة " ص ٤٩٧ .

(٣) " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " جـ ٣ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٤) " الفهرست " ص ٤٢٩ .

(٥) د ، النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " جـ ٣ ص ٢٧٦ .

يستخدمون السحر والطلسمات والنيرنجات ويظهرون للعوام التزهد والتقشف ولبس الصوف. فالمغيرة بن سعيد البجلي[١] - وهو من الغلاة - قد تعلم السحر والشعبذة والنيرنجات والنجوم والكيمياء من اليهودية التي تعيش في الكوفة[٢]. فكان جابر اذن يعيش في وسط ملئ بالسحر وانتشر فيه، حيث استخدمه زعماء الشيعة الغلاة للتمويه على العامة، ولنشر ارائهم، ومالبث ان اصبح جابر منهم. وكان من طبيعة مزاولة السحر القيام بشعائر وطقوس والتجرد، ومحاولة الاتصال بعالم الروح والروحانيات[٣]. أما لقبه الازدي فذكر الدكتور النشار، ان جابر كان مولى من موالي الازد، ومن المعروف ان اكبر الدعاة المكتومين في ذلك العصر، في الكوفة هو ابو ميسرة رباح النبال، مولى الازد ايضا، الذي دعا لابي هاشم[٤] بن محمد بن الحنفية[٥]. وكان الغنوص يستشري في هذه الطائفة، فأسرة جابر اذن الأبي هاشمية[٦].

أما المستشرق باول كراوس[٧] الذي قام بدارسة شاملة عن جابر بن حيان ورسائله، فقد اثبت انه كان اعظم ممثل للتيار الروحي المستور، وان مجموعة كتبه كانت اسماعيلية، وانها النموذج السابق لرسائل اخوان الصفاء[٨].

---

(١) المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي (ت ١١٩هـ/ ٧٣٧م) دجال مبتدع، انه جمع بين الالحاد والتنجيم، وكان يقول بألوهية علي، وتكفير ابي بكر وعمر وجميع الصحابة الا من ثبت مع علي (الزركلي، الاعلام جـ ٧ ص ٢٧٦)

(٢) د، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، جـ ٣ ص ٢٧١.

(٣) ن ك جـ ٣ ص ٢٧٠.

(٤) عبد الله بن محمد بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم ابو هاشم (ت ٩٩هـ/ ٧١٧م) احد زعماء العلويين في العصر المرواني، كان يبث الدعاة سرا في الناس، ينفرهم من بني امية ويميلهم الى بني هاشم، وهو يعد من واضعي اسس الدولة العباسية، وعلم سليمان بن عبد الملك بخبره، فدس له من سقاه السم في الشام، فلما احس بالموت ذهب الى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وصرف اليه شيعته، وافضى اليه باسراره، ثم توفي عنده، كان عالما ثقة (الزركلي، الاعلام جـ ٤ ص ١١٦)

(٥) محمد بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهما (٢١-١٨هـ/ ٦٤٢-٧٠٠م) المعروف بابن الحنفية، اخو الحسن والحسين، غير ان امه خولة بنت جعفر الحنفية، كان واسع العلم، ورعا، شجاعا، ولد وتوفي بالمدينة المنورة (الزركلي الاعلام جـ ٦ ص ٢٧٠)

(٦) د، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، جـ ٣ ص ٢٧٤.

(٧) باول ايليز كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤م) مستشرق يهودي تشيكوسلوفاكي، درس في فلسطين المحتلة، فاتقن اللغة العربية وحصل على الدكتوراة من جامعة برلين يقول: الرسائل العديدة المنسوبة الى جابر بن حيان هو في الواقع من تأليف جماعة من الاسماعيلية" انتحر في شقته في القاهرة (د، عبد الرحمن بدوي" موسوعة المستشرقين" ص ٣٢٥)

(٨) د، عبد الرحمن بدوي "من تاريخ الالحاد في الاسلام" ص ١٥٧.

ثم كان جابر يريد ان يكوّن ، اى يخلق بالصناعة انواعا من الكائنات تنتسب الى الممالك الطبيعية الثلاث ، وخصوصا المملكة الحيوانية ، فاذا كان فى وسع الكيميـــاء ان تستنبط مواد جديدة بتركيب الاجسام ، بعضها مع بعض ، فلم لا تقوم ايضا بانتـــاج النبات والحيوان ، بل وبخلق الانسان ؟ ان هذا ممكن على حد تعبير جابر[١] .

من هذا كله نستطيع ان نجزم بان جابر بن حيان شيعى مغال ، وغنوصى كبـــير ، وساحر خطير ، وكان مظهرا للعامة التقشف والتزهد بلبس الصوف .

٢ - أبو هاشـــم .

وهناك كوفى آخر اشتهر بلقب الصوفى ، وهو ابو هاشم عثمان بن شريك[٢] المتوفى سنة ١٥٠هـ[٣] . يقول نيكلسون وهو ينقل كلام عبد الرحمن الجامى[٤] عن كتابـــــه «نفحات الانس» انه تقدمه رجال كان لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل ، وفى طريق المحبة ، ولكنه اول من تسمى بالصوفى[٥] »

وجاء فى كتاب « حلية الاولياء » ان سفيان الثورى جلس اليه فحمد طريقتـــــه وملازمته للصفاء والوفاء ، ثم قال « مازلت أرائى وانا لا اشعر الى ان جالست ابا هاشم فاخذت منه ترك الرياء[٦] »

وعدد الجاحظ من النساك الذين يجيدون الكلام والشعر[٧] . وقد اختلـــف

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ص ١٥٩ .

(٢) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٢٧٨ .
(٣) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٩٠ .
(٤) عبد الرحمن بن احمد الجامى نورالدين (٨١٧-٨٩٨هـ/ ١٤١٤-١٤٩٢م) مفسر فاضل ، صوفى ، طاف البلاد له عدة كتب فى التفسير والتصوف والنحـــــو (الزركلى « الاعلام جـ ٣ ص ٢٩٦)
(٥) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٣ .
(٦) انظر جـ ١٠ ص ١١٢ .
(٧) « البيان والتبيين » جـ ١ ص ١٩٢ تحقيق « المحامى فوزى عطوى ، الشركـــــة اللبنانية للكتاب بيروت ١٩٦٨م .

الباحثون فى امره ، فبينما يرى الدكتور على سامى النشار انه سنى المذهب ، فكان اول من تسمى بالصوفى من اهل السنة[١] ،

يرى الحاج معصوم على انه زنديق ودهرى ، اذ يقول : كان يلبس لباسا طويلا من الصوف كفعل الرهبان ، وكان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى ، غير ان النصارى اضافوا الحلول والاتحاد الى المسيح عليه السلام واضافهما هو الى نفسه[٢] ، وقيل انه كان أمويا وجبريا فى الظاهر ، باطنيا ودهريا فى الباطن ، وكان مراده من وضع هذا المذهب ان يثير الاضطراب فى الاسلام[٣] . وقد سئل الامام جعفر الصادق عنه ، فقال : انه كان فاسد العقيدة جدا ، وهو الذى ابتدع مذهبا يقال له التصوف وجعله مقر العقيدة الخبيثة[٤] .

كما اختلفوا اختلافا شديدا فى اصله ، هل هو كوفى ام شامى ام بغدادى ؟ فيفضل الدكتور النشار ، انه كان شاميا وعاش بالرملة ، ثم انتقل فى العهد العباسى الى بغداد[٥] .وقيل انه بنى اول خانقاة للصوفية فى الرملة[٦] . أما الدكتور الشيبى فيقول « انه كان زاهدا كوفيا وانه كان من الموالى ، لان احدا لم يذكر عربيته ولم يذكر اسم قبيلته ، وانه لم يطق البقاء فى الكوفة الشيعية فانتقل الى الشام[٧] » ولكن من المحتمل ان يكون ابو هاشم هذا هو خالد بن يزيد بن معاوية ، الذى مارس صناعة الكيمياء ، وكان يكنى بابى هاشم ايضا ، ولعله سمى بالصوفى او الكوفى على اساس اشتهار الكوفة بتلك الصناعة من قديم[٨] .

على كل حال ، الذى يهمنا من امره انه متهم بالزندقة والدهرية ، كما اثبتت ذلك عدة مراجع .

---

(١) « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٢٧٨ .
(٢) « طرائف الحقائق » جـ ١ ص ١٠١ نقلا عن ، احسان الهى ظهير « التصوف المنشأ والمصدر » ص ١٤٤ قارن « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٩١ .
(٣) احسان الهى ظهير « التصوف المنشأ والمصدر » ص ١٤٥ .
(٤) د ، عبد الرحمن بدوى « تاريخ التصوف » ص ٦٤ .
(٥) « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٢٧٨ .
(٦) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٩٠ .
(٧) ن ك جـ ١ ص ٢٩١ .
(٨) ن ك جـ ١ ص ٢٩٢ .

٣ - عبدك .

أما الكوفي الثالث الذي اشتهر بالصوفي فهو عبدك ، واسمه عبد الكريم الذي يذكره ماسينيون انه اخر ائمة مذهب من مذاهب التصوف الاسلامي ، كاد ان يكون شيعيا نشأ في الكوفة وهو من القائلين بان الامامة بالتعيين ، وكان لا يأكل اللحم ، ومات ببغداد سنة ٢١٠هـ[١] وذكر الملطي[٢] فرقة العبدكية من ضمن فرق الزنادقة ، فيقول في بيان عقيدتهم « زعموا ان الدنيا حرام محرم لا يحل الاخذ منها الا القوت ، من حين ذهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بامام عادل وإلا فهو حرام ، ومعاملة اهلها حرام . وانما سموا العبدكية لان عبدك وضع لهم هذا ، ودعاهم اليه وامرهم بتصديقه[٣] » وقد كان عبدك يعتزل الناس زهدا[٤] . وهو اول من سمي بالصوفي ببغداد - لا الكوفة - كما يراه د ، النشار ، وان كانت صوفيته تمثل خصائص مدرسة الكوفة[٥] . ويبدو ان عبدك كان رجلا جامعا لاتجاهات عديدة مختلفة نابعة من التشيع الممتزج بالزهد ، المتأثر بظروف الكوفة التي انتقل منها كثير من سكانها الى بغداد ، بعد ان صارت عاصمة الدولة العباسية ، وكان عبدك اول كوفي يطلق عليه اسم صوفي بعد انتقاله الى بغداد[٦] .

وبعد ، فقد تبين لنا مما سبق ان كلمة التصوف كمصطلح ، ظهر لاول مرة في الكوفة ، وشاعت فيها ، ثم لقيت اهتماما كبيرا بعد نصف قرن في بغداد ، بعد انتقال رجال الصوفية منها الى العاصمة الجديدة ، وان اسم الصوفي في بدايته اطلق على الثلاثة ، وان هؤلاء الثلاثة متهمون في عقيدتهم .

---

(١) الاسلام والتصوف ص ١٥ و « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٥ ص ٢٦٦ .

(٢) محمد بن احمد بن عبد الرحمن المقرئ الملطي الشافعي (ت ٣٧٧هـ) توفي بعسقلان عالم بالقراءات من فقهاء الشافعية ، متقن ثقة (الزركلي ، الاعلام جـ ٥ ص ٣١١)

(٣) « التنبيه والرد على اهل الهواء والبدع » ص ٩٣ تحقيق ، الشيخ محمد زاهد الكوثري ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨م .

(٤) د ، قاسم غني « تاريخ التصوف في الاسلام » ص ٦٤ .

(٥) « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » جـ ٣ ص ٢٨٧ و « دائرة المعارف الاسلامية جـ ٥ ص ٢٧٧ .

(٦) د ، كامل مصطفى الشيبي « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٩٣ ، وانظر « التصوف في مدرسة بغداد » د ، محمد جلال شرف ص ٩ دار الطباعة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٢م .

فالكوفة اذن مصدر التصوف ومنبع رجاله ، كما انها موطن التشيع والزندقة ، والغنوصية ، بالاضافة الى وجود عدد من الزهاد السنيين والعباد الصالحين والعلماء المخلصين .

« تطور التصوف »

وبمجئ القرن الثالث الهجرى ، بلغ التصوف مرحلة التطور ، ويمكن القـــول ان التصوف الحقيقى بدأ فى هذا القرن[١] . فبينما كانت حلقات الدروس والمناظرة حـــول احكام الشريعة فى مسائل الفقه والتوحيد تتخذ منهجا هادئا ، كان ضجيج شيـــوخ المدارس الصوفية فيما بينهم وبين مريديهم يعلو كل صوت وينفذ الى معظم ديـــار المسلمين[٢] .

فبدؤا يتكلمون عن معان لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الاخلاق والنفـــس والسلوك محددين طريقا الى الله ، يترقى السالك له فيما يعرف بالمقامات والاحوال ، كما تكلموا عن المعرفة ومناهجها والتوحيد والفناء والحلول والاتحاد ، ووضعـــوا النظرية لهذا كله ، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم ، واصبحت لهم لغـــة رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم[٣] . ثم بدؤا يدونون كلامهم فى تصانيفهـــم ، واصبح التصوف علما مدونا يجعلونه طريقا يوصل الى المعرفة ويؤدى الى السعـــادة ، مقابلا لطريق اصحاب النظر من المتكلمين[٤] . ثم وضعوا اسماء كثيرة تدل على علـــم التصوف ، كعلم القلوب ، وعلم الاسرار ، وعلم الاحوال ، والمقامات ، وعلم السلـــوك ، وعلم الطريقة ، وعلم المكاشفة ، وعلم الحقيقة ، فى مقابل علم الفقه ، وعلم الكلام ، وعلم الظاهر ، وعلم الشريعة ، وعلم الدراية ، وعلم الرواية[٥] .

يقول ابن خلدون : فلما كتبت العلوم ودونت والف الفقهاء فى الفقه واصولـــه والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من اهل هذه الطريقة فى طريقهم . . . وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط[٦] .

كما بدأ ان يتجمع حول المشايخ الصوفية المريدون ، فتكونت لاول مرة فى هـــذا

---

(١) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف فى الاسلام » ص ٧١ و « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٥ ص ٢٦٦ .
(٢) د ، صار طعيمة « الصوفية معتقدا وسلكا » ص ٥٠ .
(٣) د ، التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ٩٥ .
(٤) د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٢٠ .
(٥) د ، التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ٩٧ .
(٦) « المقدمة » ص ٤٦٩ .

القرن طرق صوفية بمثابة مدارس ، يتلقى فيها السالكون اداب التصوف علما وعملا ، واصبحت كلمة طريقة يراد بها طريقة الصوفية[٢] .

ويكاد تتفق المصادر على ان اول من وضع التعريف للتصوف هو معروف الكرخي[٣] (المتوفى سنة ٢٠٠هـ) اذ قال : التصوف الاخذ بالحقائق واليأس مما في ايدى الخلائق[٤] " بهذا التعريف جعل معروف الكرخي التصوف وسيلة للمعرفة ، وهي نزعة من النزعات الميتافيزيقية التي تفزع اليها النفس الانسانية ، وترمي من خلالها الى التحقق بالفناء من وجودها والاتحاد بالذات الالهية[٥] . وهو ايضا الى جانب ذلك زهد ، فالتصوف عنده اذن معرفة وزهد[٦] .

وكان معروف اول من شرع في التصوف طريقة ، كما كان اول قائل بالولاية[٧] ، وقد سكر معروف بحب الله سكرا كان يرى انه لن يفيق منه الا بلقائه[٨] ، كما كان يرى ان فناء الاتقياء بقاء وموتهم حياة .وانشد قائلا :

موت التقى حياة لا نفاد لها ∴ قد مات قوم وهم في الناس أحياء[٩]

وسئل عن علامة الاولياء ، فقال : ثلاثة ، همومهم لله ، وشغلهم فيه ، وفرارهم اليه "[١٠]

وقال ايضا : لو كان من حب الدنيا ذرة في قلوب العارفين لما صحت لهم سجدة واحدة[١١] " ثم ادعى الحظوة عند الله والاستمداد من سلطانه ، اذ قال لتلميذه السرى السقطي[١٢] " اذا كانت لك حاجة الى الله فاقسم عليه بي[١٣] "

---

(١) د ، التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ١٠٨ .
(٢) " الرسالة القشيرية " جـ ١ ص ٥٢ .
(٣) د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ١٢٥ و ، د ، التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ١٠٠ و ، نيكلسون " في التصوف الاسلامي وتاريخه " ص ٤ .
(٤) انظر ص ١٤ من هذا البحث .
(٥) د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ١٢٢ .
(٦) د ، التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ١٠٠ .
(٧) د ، كامل مصطفى الشيبي " الصلة بين التصوف والتشيع " جـ ١ ص ٢٤١ .
(٨) " الرسالة القشيرية " جـ ١ ص ٦٦ و ، أبي نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " جـ ٨ ص ٣٦٠
(٩) ابي نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " جـ ٨ ص ٣٦٠ ، وابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٢٨٥ .
(١٠) ابي عبد الرحمن السلمي " طبقات الصوفية " ص ٩٠ .
(١١) الشعراني " الطبقات الكبرى " جـ ١ ص ٦١ .
(١٢) السرى بن المفلس السقطي ابو الحسن (ت ٢٥١هـ) خال الجنيد واستاذه صحب معروف الكرخي وهو من شيوخ البغداديين (السلمي "طبقات الصوفية" ص ٤٨)
(١٣) الرسالة القشيرية" جـ ١ ص ٦٦ .

ومن الجدير بالذكر ان أبويه نصرانيان على ماذكر في اكثر المراجع[1] ، او مندائيان من اعمال واسط كما يدل على ذلك اسم ابيه فيروز او فيروزان على حد قول نيكلسون[2] . وقد اسلم معروف على يد الامام على الرضا[3] . والمندائيون كانوا بقية فرقة غنوصية قديمة[4] . اما سبب تصوفه فقد ذكره القشيرى فى رسالته[5] ، وهو استماع موعظة ابن السماك[6] القاصى الكوفى المشهور . وقد قال معروف « كنت مارا بالكوفة فوقفت على رجل يقال له « ابن السماك » وهو يعظ الناس ، فوقع كلامه فى قلبى ، فاقبلت على الله تعالى ، وتركت جميع ماكنت عليه ، الا خدمة مولاى على بن موسى الرضا ، وذكرت هذا الكلام لمولاى فقال « يكفيك بهذا موعظة ان اتعظت »

فكان استماعه الى موعظة ابن السماك نقطة التحول فى حياته الروحية ، وابن السماك هذا كان مولى لبنى عجل ، القبيلة التى اسست مدرسة للغلو ودولة له[7] . وتأتى اهمية معروف الكرخى فى انه كان استاذا لسرى السقطى ، والسقطى استاذ الجنيد وخاله ، والجنيد هو شيخ الطائفة وسيدهم واليه - ماعدا قليل - تستند جميع سلاسل الطرق الصوفية[8] .

وكان معروف - كما سبق ان ذكرت - تلميذا للامام على الرضا ومولاه . يقول الحاج معصوم على « ان معروف اخذ عن حضرة امام العالمين ، وقطب دائرة الامكان على الرضا الفيض ، ومنه تعلم الطريق وعنه تسلم منصب مشيخة المشايخ[9] » ثم يقول

---

(١) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٦٦ و « طبقات الصوفية » ص ٨٥ و « طبقات الاولياء ص ٨١
(٢) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٤ .
(٣) على بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق (١٥٣ - ٢٠٣هـ/ ٧٧٠-٨١٨م) ثامن الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، ولد فى المدينة ، امه حبشية ، أحبه المأمون ، فعهد اليه بالخلافة من بعده ، وزوجه ابنته ، فاضطرب العراق وثار اهل بغداد ، ومات فى حياة المأمون بطوس ، فدفنه الى جانب ابيه الرشيد (الزركلى ، الاعلام ج ٥ ص ٢٦)
(٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٦ .
(٥) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٦٧-٦٨ وموعظة ابن السماك هى « من اعرض عن الله بكليته اعرض الله عنه جملة ، ومن اقبل على الله بقلبه اقبل الله برحمته اليه ، واقبل بجميع وجوه الخلق اليه ، ومن كان مرة ومرة فالله يرحمه وقتاما .
(٦) ابو العباس بن السماك توفى بالكوفة سنة ١٨٣ (طبقات الشعرانى ج ١ ص ٥٢)
(٧) د ، الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٧٧ .
(٨) ن ك ج ١ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .
(٩) ن ك ج ١ ص ٢٤١ .

« ان الامام الرضا هو مجدد الدين فى المائة الثانية ، وان معروفا الكرخى هـــو مجدده باعتباره من الزهاد [١] » فالامام على الرضا قد سلم الطريقة الى معـــروف الكرخى واختصه بها ، فانتقل القسم الباطن من العقيدة وتأويل النصوص الى معروف الكرخى والمتصوفة ، وبقى القسم المتصل بظاهر الشريعة فى الائمة بعد الرضا [٢] .

بهذا يتضح لنا اذن ان سلاسل سند التصوف يلتقى مع دائرة الشيعة من هذا الرجل . وقد كان قبره اقدم مقام صوفى يزوره الناس ويتبركون به ، يقول القشيرى « قبر معروف ترياق مجرب [٣] »

وممن تحدثوا فى المعرفة ايضا ابو سليمان الدارانى [٤] المتوفى سنة ٢١٥هـ ، كذلك من اهل واسط (العراق) نزح الى الشام ، كانت له فى العراق ايام ، كمـــا كانت له فى الشام ايام ، كانت ايام العراق ايام عمل ، وكانت ايام الشام ايام معرفـة ، ايام الفتوحات الربانية ، والتجليات الالهية . وقد حكى ابنه سليمان قول والـــده « كنت بالعراق اعمل وانا بالشام اعرف [٥] » وبالرغم من انه سمع الحديث عن سفيـــان الثورى وغيره ، ولكنه اشتغل بالتعبد والتأمل عن الرواية [٦] « وكان اول من عبر عـــن فكرة النور الذى هو اساس المعرفة ، والذى يحصل فى القلب ، فقال « لا يزهد فـــى شهوات هذه الدنيا الا من وضع الله فى قلبه نورا يشغله دائما بامور الاخرة [٧] » وقـــال ايضا « ان الله قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ، مالا يكشفه للقائم فى صلاته . واذا استيقظ فى العارف عين قلبه ، نامت عين جســـده ، لان العارف لا يرى سوى الحق [٨] » والتعبير عن النور وجدناه عند غلاة الشيعة ، وقـــد عنوا به الله ، كما كان يدعى - كالغلاة - انه يرى الملائكة ويكلمونه [٩] »

ولن يحصل الزاهد العابد ، بالانوار المفاضة على القلب الا اذا خلى قلبه من

---

(١) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٢٤٢ .
(٢) ن ك ن ص . (٣) الرسالة القشيرية " جـ ١ ص ٦٥ .
(٤) انظر ترجمته فى ص ٨ هامش من هذا البحث .
(٥) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » جـ ٩ ص ٢٧٢ وابن الملقن « طبقات الاولياء ص ٩٢
(٦) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٣ ص ٣٠٧ .
(٧) « تذكرة الاولياء » جـ ١ ص ٢٣٢ نقلا عن نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٦ .
(٨) الشعرانى « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ٦٨ .
(٩) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٣٤٣ .

كل السوى ، فلا يشغله غير الله ، حيث قال « اختلفوا علينا فى الزهد بالعراق ، فمنهم من قال الزهد فى ترك لقاء الناس ، ومنهم من قال فى ترك الشهوات ، ومنهم من قال فى ترك الشبع . . . . وانا اذهب الى ان الزهد فى ترك مايشغلك عن الله »(١) وقال ايضا « افضل مايتقرب به العبد الى الله ان يطلع على قلبك وانت لا تريد من الدنيا والاخرة غيره »(٢) واذا خرجت الدنيا والاخرة من قلبك تجد الحكمة فيه »(٣) وعندما قال تلميذه احمد بن ابى الحوارى(٤) « صليت صلاة فى خلوة فوجدت لها لذة ، قال له : اى شئ الذى منها ؟ قال : حيث لم يرنى احد ، فقال : انك لضعيف حيث خطر بقلبك ذكر الخلق(٥) » وقد قسم الايمان فى القلب على مقامين ، مقام العاملين ، ومقام العارفين . اما المقام الاول فهو مقام من شغل بنفسه عن الناس ، واما المقام الثانى فهو مقام من شغل بربه سبحانه وتعالى عن نفسه(٦) . لذلك فان اهل المعرفة دعاؤهم غير دعاء الناس وهمتهم غير همة الناس ، وارادتهم من الاخرة غير ارادة الناس(٧) » وقال بعضهم لابى سليمان : طوبى للزاهدين فقال له « طوبى للعارفين »(٨) وعندما سئل ، باى شئ تنال معرفته ، قال بطاعته ، وباى شئ تنال طاعته ، قال به »(٩) فكانت المعرفة عنده اذن معرفة مباشرة ينالها من الله وبالله ، وهذا سيكون له اثر كبير لدى الصوفية الذين جاؤا من بعده ، فقد وجدنا اقوالا كثيرة لصوفية القرن الثالث حول المعرفة ، وان أبرز وأسبق من بحث فى المعرفة بحثا نظريا دقيقا هو ذو النون المصرى .

ذو النون المصرى :

اسمه الكامل « ابو الفيض ثوبان ذو النون بن ابراهيم المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ »

---

(١) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٢٥٨ .
(٢) ن ك ج ٩ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ وابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٣٨٧ .
(٣) ن ك ج ٩ ص ٢٦٨ .
(٤) ابو الحسن ميمون من اهل دمشق (ت ٢٣٠ هـ) صحب ابا سليمان الدارنى وغيره ، زاهد ورع (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٩٨)
(٥) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٧٩ .
(٦) ابو طالب المكى « قوت القلوب فى معاملة المحبوب » ج ١ ص ٢٧٠ مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ .
(٧) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٢٥٦ .
(٨) ن ك ج ٩ ص ٢٦٥ . (٩) ن ك ج ٩ ص ٢٧٢ .

من اهل النوبة[١] . ولد فى اخميم فى الصعيد على الشاطئ الايمن للنيل ، وسميت قديما (لاتوبوليس) كان حكيما ممارسا صناعة الكيمياء ، والذى هو احق رجال الصوفية على الاطلاق بان يطلق عليه اسم واضع اسس التصوف[٢] ، لانه عبر عن الاشارات ، ونطق عن هذا الطريق ، ولم يكن الشيوخ من قبله يفعلون ذلك . وقد اعترف له بالفضل كتاب « تراجم الصوفية » يقول الجامى « هو رأس هذه الفرقة فالكل اخذ عنه وانتسب اليه ، وقد كان المشايخ قبله ، ولكنه اول من فسر الاشارات الصوفية ، وتكلم فى هذا الطريق[٣] » وكان اول من تكلم بمصر فى الاحوال والمقامات[٤] . وقد انكر عليه اهل مصر عامة وفقهائها بصفة خاصة ، فرموه بالكفر والزندقة ، فاستحضره المتوكل (٥) الى بغداد ، واودعه فى السجن ، ولكن سرعان مايرده الى مصر مكرما[٦] .

وقد اوضح لنا حقيقته القفطى اذ يقول : ذو النون بن ابراهيم الاخميمى المصرى من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة وكان كثير الملازمة لبربا بلدة باخميم ، فانها بيت من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة . . . ويقال انه فتح عليه علم مافيها بطريق الولاية وكانت له كرامات[٧] »

ويحدثنا عنه ابن النديم قائلا : انه كان متصوفا ، وله اثر فى الصنعة وكتب مصنفة ، ومن كتبه كتاب « الركن الاكبر » وكتاب « الثقة فى الصنعة »[٨]

اما نيكلسون فقد كتب عنه ماخلاصته : ان ذا النون كان كثير العكوف على دراسة النقوش المصرية المكتوبة على المعابد ، وحل رموزها ، كانت مصر القديمة فى

---

(١) السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٥ .
(٢) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧ .
(٣) نقلا عن « دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٩ ص ٤١٩ .
(٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧ .
(٥) جعفر بن محمد بن هارون الرشيد المتوكل على الله (٢٠٦ - ٢٤٧هـ/ ٨٢١ - ٨٦١م) خليفة عباسى بويع بعد وفاة اخيه الواثق ، لما استخلف كتب الى اهل بغداد كتابا قرئ على المنبر بترك الجدل فى القرآن ، وان الذمة بريئة ممن يقول بخلقه او غير خلقه (الزركلى « الاعلام جـ ٢ ص ١٢٧)
(٦) الطوسى « اللمع » ص ٤٩٨ و « الرسالة القشيرية » جـ ١ ص ٥٨ .
(٧) « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ص ١٢٧ .
(٨) « الفهرست » ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

نظر المسلمين مهد علوم الكيمياء والسحر ، وعلوم الاسرار ، وكان هو من اصحـــاب الكيمياء والسحر والطلسمات ، وليس من العسير ان ندلل على تأثير فن السحر القديم فى التصوف ، ويقال عنه « انه كان على علم باسم الله الاعظم ، وكان يستخدم الادعية ويستعمل البخور[1] »

نفهم مما ذكر ان ذا النون كان من اصحاب الكيمياء والسحر والطلسمات ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ملما بكيمياء البرابى ورموزها السحرية . وهذا مايكفى للدلالة على انه كان من ذوى الدين الغنوصى . ولا ننسى ان غلاة الشيعة كانـــوا يستخدمون السحر والطلسمات ، ويظهرون للعوام الزهد والتقشف ولبس الصـــوف ، ويدعون الكرامات[2] . ثم اننا نجد لديه كلاما عن النجباء والدعاة والقائمين بالحجة والائمة المستورين ، فهذه اصطلاحات اسماعيلية باطنية حيث يقول : ان لله خاصة من عباده ونجباء من خلقه ، وصفوة من بريته ، صحبوا الدنيا بابدان ارواحها فـــى الملكوت معلقة ، اولئك نجباء الله من عباده وامناء الله فى بلاده والدعاة الى معرفته والوسيلة الى دينه . . . . على انه لاتخلو الارض من قائم فيها بحجته على خلقه لئـــلا تبطل حجج الله . . . . اولئك قوم حجبهم الله عن عيون خلقه ، واخفاهم عن آفـــات الدنيا وفتنتها[3] » وكان يقول : أصل الخلق نور محمد[4] » كما كان يقول : ليس مريدا البتة من لم يكن اطوع لأستاذه من ربه[5] »

بهذا نعرف مدى تأثره - على الاقل - بالتشيع الغالى ، ان لم يكن هو نفسه فعلا من الغلاة ، على اننا لا نعرف اساتذه الذين تربى تحت ايديهم ، سوى اشارة

---

(١) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٠ - ١٢ بتصرف واختصار ، وجاء فى اللمع للطوسى انه روى عن احمد بن محمد السلمى قال : دخلت على ذى النـــون المصرى فرأيت بين يديه طستا من ذهب ، وحوله الند والعنبر يسجر . . . وحكى عنه انه قال : ربما يقضم الشعير قضما مثل الدواب (ص ٤٠٥)

(٢) انظر ص ٣٥ ـ ٣٦ من هذا البحث

(٣) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » جـ ٩ ص ٣٤٩ .

(٤) « تذكرة الاولياء » جـ ١ ص ١١٢ نقلا عن د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » جـ ١ ص ٣٩٤ .

(٥) ن ك جـ ١ ص ٣٩٢ .

طفيقة من الطوسي ، حيث ذكر في اللمع « قال فتح بن شخرف[1] « سألت اسرافيل استاذ ذى النون فقلت « هل تعذب الاسرار قبل الزلل الخ »[2].

والذى يهمنا ان ذا النون كان اول من اظهر الخصائص التيوزرفية الخاصة للتصوف ، فقد وجدنا له نظرية في المعرفة ، واخرى في المحبة ، وكلتاهما تنطويان على كثير من المعانى الفلسفية ، وكان ظهورها عنده في صورة ساذجة بسيطة ، ثم اخذت هذه الصورة تتضح رويدا رويدا على ايدى من تعاقب بعده من الصوفية بصفة عامة ، وعلى فلاسفتهم بصفة خاصة .

اما نظريته في المعرفة فقد قسم ذو النون المعرفة على ثلاثة اقسام ، معرفة عامة المؤمنين ، ومعرفة المتكلمين ، ومعرفة خواص الاولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم . ولا شك ان الثالثة عنده ارقى واسمى انواع المعرفة ، ذلك لانها معرفة مباشرة للذات الالهية ومالها من صفات الوحدة . وهى لا تحصل عن طريق الكسب والتعلم والتصور والاستدلال ، وانما هى الهام ونفث في الروع ونور يقذفه الله في سر العبد . فيعرف العبد الله معرفة مباشرة لا واسطة فيها ، ويقينية لا شك يعتريها ، وبغير هذه المعرفة الالهامية لا يمكن ان تعرف الذات الالهية الا من طريق صفات السلوب[3] .

وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فاجاب ، عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى[4] « فهنا اتضح لنا ان مايسميه المعرفة هو الغنوص GNOST ، وسنرجع فيما بعد الى الكلام في المعرفة لدى الصوفية ، ونناقشهم على ضوء الكتاب والسنة .

واما كلامه عن الحب فكان يرى ان ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب والرب

---

(١) فتح بن شخرف بن داود الكسى (ت ٢٧٣هـ) احد الزهاد لم يأكل الخبز مدة ثلاثين سنة (ابن الملقن « طبقات الاولياء « ص ٢٧٤)

(٢) انظر ص ٣٠٠ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية في الاسلام « ص ١٢٧ و ، د ، التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى « ص ١٠٢ و « دائرة المعارف الاسلامية جـ٩ ص ٤٢٧ .

(٤) « الرسالة القشيرية « جـ ٢ ص ٦٠٦ ، وفى اللمع « عرفت الله بالله ، وعرفت ما سوى الله برسول الله عليه الصلاة والسلام (انظر ص ١٤٥)

المحبوب ، وان هذا الحب من شأنه ان يوصل الانسان الى الاتحاد بربه ، اتحادا يشعر فيه باستغراق ذاته فى ذات الله [١] .

وقال « معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلقا باخلاق الله » [٢] وهذا هو الحب الالهى الذى يرى ذو النون انه يجب على من تحقق به ان لا يتحدث عنه او يبوح بشئ من اسراره [٣] . وقد سئل عن المحبة الصافية التى لا كدرة فيها، فقال « سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة وتكون الاشياء بالله ولله » [٤] وفى مناجاته له كان يقول : الهى ادعوك فى الملأ كما تدعى الارباب وادعوك فى الخلا كما تدعى الاحباب ، اقول فى الملأ يا الهى واقول فى الخلا يا حبيبى [٥] .

وسئل عن علامة الانس فقال : اذا رأيته يؤنسك بخلقه فانه يوحشك من نفسه واذا رأيته يوحشك من خلقه فانه يؤنسك بنفسه [٦] . كما يقول « ان لله عبادا على الارائك يسمعون كلام الله اذ كلم المحبين فى المشهد الاعلى لانهم عبدوه سرا فاوصل الى قلوبهم طرائف البر [٧] » ويقول « من ذكر الله ذكرا على الحقيقة نسى فى جنب ذكره كل شئ وحفظ الله عليه كل شئ وكان له عوضا عن كل شئ [٨] »

ثم انشد قائلا :

اطلبوا لأنسكم	∴	مثلما وجدت انا
قد وجدت لى سكنا	∴	ليس هو فى هواه عنا
ان بعدت قربنى	∴	او قربت منه دنا [٩]

---

(١) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٠٧ و « الفكر الاسلامى والفلسفات المعاصرة » لنفس المؤلف ص ٧٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨م .
(٢) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٦٠٤ .
(٣) نفس الكتاب جـ ٢ ص ٦٢٢ و « الطبقات الكبرى للشعرانى » جـ ١ ص ٦٠ .
(٤) الطوسى « اللمع » ص ٨٨ .
(٥) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » جـ ٩ ص ٣٥٥ .
(٦) ن ك جـ ٩ ص ٣٤٣ .
(٧) ن ك جـ ٩ ص ٣٥٥ .
(٨) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٤٦٦ .
(٩) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » جـ ٩ ص ٣٤٤ .

ومثل هذا الكلام سنجده بصورة اكثر وضوحا عند الحلاج.وكان ذو النون اول من ذكر كأس المحبة الذى يسقى الله به المحبين ، لقوله « لما اراد ان يسقيهم الله من كأس محبته ذوقهم من لذاذته وألعقهم من حلاوته »[١] وهذا اول استعمال الرمزية الباخوسية[٢] ، التى اغرم بها فيما بعد شعراء الصوفية !

كما انه اول من وضع تعريفات للوجد والسماع اذ يقول « انه وارد حق يزعج القلوب الى الحق ، فمن اصغى اليه بحق تحقق ، ومن اصغى اليه بنفس تزندق »[٣] « اما الصوت الحسن والنغمات الطيبة فهى مخاطبات واشارات الى الحق اودعها كل طيب وطيبة »[٤] « ولما مرض مرضه الذى مات فيه قيل له ماتشتهى ؟ قال « ان اعرفه قبل موتى بلحظة »[٥] « وقيل عند النزع اوصنا فقال : لا تشغلونى فانى متعجب من سر لطفه »[٦] « ودخل فتح بن شخرف فقال له « كيف تجدك ؟ فاجابه منشدا :

اموت وماماتت اليك صبابتى ∴ ولا قضيت من صدق حبك أو طارى

وابصارهم محجوبة وقلوبهم ∴ تراك باوهام حديدات ابصارى[٧]

وقد ترك ذو النون آثارا خطيرة ، تردد صداها فى كثير من الصوفية الذين جاؤا من بعده . فماجت تيارات الشطحات وتفلسفت حركات ودعوات الفناء ، نجدها مثلا لدى صوفى انتهى فى اذواقه الى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به ، وهذا الصوفى هو ابو يزيد البسطامى .

---

(١) الطوسى « اللمع » ص ٤٤٩ .
(٢) BACHUS اله الخمر عند الرومان دعاه اليونان ديونيزس ، رافقت اعياده احتفالات خلاعية (المنجد فى الاعلام » ص ١٠٧)
(٣) الطوسى « اللمع » ص ٣٤٢ .
(٤) ن ك ص ٣٣٩ .
(٥) « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٥٩٢ .
(٦) ن ك جـ ٢ ص ٦٠٠ .
(٧) ابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٢٢٣ .

أبو يزيد البسطامـــى :

اسمه الكامل « طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان من اهل بسطام » محلـة كبيرة بقومس » فتحت فى عهد سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه سنة ١٨هـ كـان جده شروسان مجوسيا فاسلم.يقول السلمى [١] : هم ثلاثة اخوة » ادم وطيفور وعلى » وكلهم كانوا زهادا عبادا ارباب الاحوال [٢] » وابو يزيد اجلهم حالا » توفى سنـة ٢٦١هـ وقيل ٢٦٤هـ [٣] . وهو اول من وضع فكرة الفناء الصوفى [٤] . وبهذا كان يعتـبر اول من يمثل مرحلة انتقال خطيرة فى التصوف الى اتجاه فلسفى خالص» قائم على اساس فكرة الاتحاد والوحدة . فقد صدرت عنه عبارات مستشنعة فى التعبير عن صلة الله بالكون » وخاصة الانسان . وقد أخذ تلك النظرية من جذورها الهندية » فى عقيدة الواحدية Monism» ونسخ منها نظريته فى الفناء على اساس فكرة المراقبـة التى يرادفها فى الفلسفة الهندية مصطلح « الديانا والسمادى Dhyana & Samadhy والديانا هى التأمل والمراقبة والسمادى هو الاستغراق .

وبارتباط المراقبة او التأمل Meditation بالاستغراق او الفناء ABSORPTION بمعنى الصعود من المراقبة الى الاستغراق » يصل الصوفى المريد الى ان يصبـح المراقب والمراقب عنده واحدا [٥] . وقد اكد نيكلسون بان الفكرة الصوفية فى فنـاء الذات فى الوجود الكلى هى بلا ريب من اصل هندى » لانها تتفق تمام الاتفاق مع النرفانا NIRVANA وربما كانت اشد اتصالا بفكرة الفيدانتا « VIDANTA»

---

(١) محمد بن الحسين بن محمد بن موسى ابو عبد الرحمن النيسابورى السلمـى (٣٢٥ - ٤١٢هـ) له كتب كثيرة فى التفسير والحديث والتصوف (ابن الملقـن » طبقات الاولياء » ص ٣١٢)

(٢) « طبقات الصوفية » ص ٦٧ .

(٣) ابن الملقن » طبقات الاولياء » ص ٣٩٨ و » الرسالة القشيرية » جـ ١ ص ٨٨ .

(٤) نيكلسون » فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٣ » و » د » التفتازانـى » مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١١٧ و » د » محمد مصطفى حلمى » الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٢٨ و » دائرة المعارف الاسلامية » جـ ٣ ص ٣٣١ .

(٥) د » عبد القادر محمود » الفلسفة الصوفية » ص ٣٠٩ - ٣١٠ و » الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة » لنفس المؤلف ص ٧٣ - ٧٤ .

وما ماثلها من الافكار الهندية ، ولعل ممثلها العظيم ابو يزيد البسطامى تلقاها عن شيخه ابى على السندى [١] . الذى علمه الطريقة الهندية التى يسمونها مراقبة الانفاس ، والتى وصفها هو بانها عبادة العارف بالله [٢] . وسيأتى الكلام عن الفناء فيما بعد ، على انى اريد ان اوضح هنا ان فناء ابى يزيد هو سقوط ماسوى الله ، بحيث لا يعود الصوفى مشاهدا الا حقيقة واحدة هى الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه فى مشهوده ، وهو مايعبر عنه بمحو الرسوم وفناء الهوية ، وغيبة الاثار. وعندئذ يتحد بالحق اتحادا كاملا .فمن اقواله المشهورة ، « سبحانى ما اعظم شأنى ، حسبى من نفسى حسبى [٣] » وروى ان ابا يزيد دخل مدينة ، فتبعه فيها خلق كثير ، ثم صلى بهم الفجر ، فالتفت اليهم وقال « انى انا الله لااله الا انا فاعبدون » فقالوا جن ابو يزيد . فتركوه [٤].

فكان ابو يزيد اذن الصوفى الذى ادخل فكرة الاتحاد فى دائرة التصوف الاسلامى ، الفكرة التى كانت ذائعة ذيوعا عظيما فى انحاء فارس حتى عهد الساسانيين [٥] . ولا غرابة فى ذلك فان ابا يزيد انحدر من اصل فارسى قديم ، تربى تحت معلم هندى . فكان هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج المنفصلة عن الاسلام . فان الفناء الذى ادى ابا يزيد الى الاتحاد ، ادى الحلاج الى القول بالحلول ، اى حلول اللاهوت فى الناسوت او نظرية الاله الانسانى .

الحلاج :

اسمه الكامل هو [٦] ابو المغيث الحسين بن منصور بن مَحَمَّى ، حفيد رجل

---

(١) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧٥ .

(٢) جاء فى اللمع ص ٢٣٥ ، قال ابو يزيد البسطامى ، صحبت ابا على السندى ، فكنت القنه مايقيم به فرضه ، وكان يعلمنى التوحيد والحقائق صرفا .

(٣) السهلجى « النور من كلمات ابى طيفور » ضمن كتاب شطحات الصوفية ص ١٠١ د ، عبد الرحمن بدوى .

(٤) ن ك ص ١٥٧ .

(٥) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٣ .

(٦) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣٠٧ وابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ١٨٧ =

زردشتي من عبدة النار ، ولد في مدينة البيضاء احدى مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ، ونشأ في الواسط بالعراق . وبعد ان حفظ القرآن الكريم تعلم على يد الصوفي الكبير سهل بن عبد الله التستري ، وهو في السادسة عشر من عمره ، ثم اتصل بعمرو بن عثمان المكي [1] في البصرة . وفي عام ٢٦٤هـ دخل بغداد حيث تتلمذ على الجنيد ، وابي الحسين النوري . وقد حج الى مكة المكرمة ثلاث مرات، واذا بالمريدين يفدون اليه من كل صوب . وفي عام ٢٩٧هـ اصدر ضده ابن داود الاصفهاني الظاهري [2] فتواه فقبض عليه ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨هـ واختبأ بسوس في الاهواز، واصبح داعيا للقرامطة في تلك المدينة. ثم سافر في رحلة طويلة الى بلاد خراسان والهند والصين والتركستان . وفي عام ٣٠١هـ قبض عليه للمرة الثانية ، وظل مقبوضا عليه ، ثماني سنوات في سجون بغداد المختلفة، حتى اذا كان عام ٣٠٩هـ كانت محاكمته للمرة الثانية ، وهي المحاكمة التي انتهت في الثامن عشر من ذي القعدة سنة ٣٠٩هـ بادانته . وفي يوم الثلاثاء الرابع والعشرين اي بعد اسبوع من صدور القرار بادانته ، جيء به امام جمع غفير ، فضرب الف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وصلب وهو لا يزال حيا ، ثم جز رأسه واحرقت اشلاؤه بالنار ، والقي برماده من اعلى المئذنة في الدجلة.يقول ابن النديم "كان الحلاج رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بالفاظهم ويدعي كل علم ، وكان صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء ، وكان جاهلا مقدما مدهورا جسورا ، مرتكبا للعظائم يروم انقلاب الدولة [3]" وللحلاج مصنفات كثيرة ذكر منها

= والمناوي "الكواكب الدرية" ج ٢ ص ٢٥ ، وابن النديم "الفهرست" ص ٢٦٩ والشعراني "الطبقات الكبرى" ج ١ ص ٩٢ و "دائرة المعارف الاسلامية" ج ٨ ص ١٧ .

(١) ابو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب المكي (ت ٢٩١هـ) صحب الجنيد وابا سعيد الخراز، وابا عبد الله النباجي (السلمي "طبقات الصوفية" ص ٢٠٠)

(٢) محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري ابو بكر (٢٥٥ - ٢٩٧هـ/ ٨٦٩-٩١٠م) الامام ابن الامام من اذكياء العالم، ولد وعاش ببغداد توفي مقتولا (الزركلي، الاعلام ج ٦ ص ١٢٠)

(٣) "الفهرست" ص ٢٦٩ .

ابن النديم سبعة واربعين مصنفا ، تصور مختلف النواحى لمذهبه [١]. على ان اهمها هو كتاب « الطواسين » [٢] الذى نشره بالعربية والفارسية ، وعلق عليه بالفرنسية ، المستشرق لويس ماسينيون . وكان الحلاج فى تعبيره عن أفكاره ادق واعمق من البسطامى . فقد صرح بالتحليل الجديد للصلة بين الله والكون ، وخاصة الانسان ، بان الاتحاد بالله هو غاية الكون جميعا ، وليس غاية الصوفى وحده . وهذه الفكرة قد اشتهرت فى الدوائر الغنوصية باسم الفيض او الظهور او الانبثاق الدائم المستمر ، وقد اعتنقت هذه الفكرة فرق الغلاة والباطنية عموما . فكان الحلاج يمثل حلقة اخرى فى سلسلة متتابعة من حركات الغلو والزندقة التى حاولت تشويه معالم العقيدة الاسلامية بما لفقت من اراء ومذاهب ومعتقدات اجنبية ، التى وجدها المسلمون فى الاراضى المفتوحة . والباب الذى ولج منه الحلاج هو الفناء ، كخطوة اولى الى الحلول والوحدة مع الله ، ومن هنا مضى الصوفية فى مدرسة الحلاج ، حتى جعلوا من الاسلام مذهبا فى الوحدة .

فكان الحلاج اول من قال بالحلول تطبيقا لا نظريا ، فادعى ان الله قد حل فى نفسه مصرحا بعبارته المشهورة : انا الحق ، اى انا الحق الخالق ، فان كلمة الحق يراد بها الخالق فى مقابل كلمة الخلق اى المخلوقات او العالم [٣] . فقد

---

(١) منها « كتاب الاحرف المحدثة والازلية والاسماء الكلية ، وكتاب حمل النور ، والحياة والارواح ، والصيهون ، سر العالم المبعوث ، كتاب البقاء والفناء ، كتاب نور النور ، التجليات ، الهياكل ، الالف المقطوع والالف المألوف ، كتاب هوهو ، الكبريت الاحمر ، كيف كان وكيف يكون ، كتاب لاكيف ، كتاب الكيفية والحقيقة (الفهرست » ص ٢٧١ - ٢٧٢)

(٢) طبع سنة ١٩١٣م فى باريس ، ثم اعيد بالاوفست بمكتبة المثنى ببغداد .

(٣) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٣٢ .

روى انه وقف ذات يوم على حلقة ابى بكر الشبلى فقال : « انا الله » فقال الشبلى « انت بالله ستفسد خشبة »[١] وكان يمر يوما على الجنيد ، فقال « انا الحق » فقال الجنيد « انت بالحق خشبة تفسد »[٢] وحينما قال هذه الكلمة كان فى تمام الوعى ، اى كان فى حضور ومالكا لحاله[٣]. فلم تكن من جنس الشطحات او الجذبات ، وانما هى نظرية متكاملة فى الالهيات ، كانت فى صميمها وجوهرها من وضعه نفسه[٤] ، وسوف تصبح مدارا لاقوال الصوفية الفلاسفة فيما بعد. كما كان الحلاج اول من وضع نظرية « النور المحمدى » او الحقيقة المحمدية » فى الوسط الصوفى ، وهو يرى ان لمحمد صلى الله عليه وسلم حقيقتين ، الاولى قديمة والمتمثلة فى النور الازلى الذى كان قبل ان تكون الاكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، ومن هذه الحقيقة القديمة استمد كل الانبياء السابقين من محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك الاولياء اللاحقين له . والحقيقة الثانية حادثة ، تتمثل فى اعتباره كائنا محدثا ثم فى صورته نبيا مرسلا ، وجد فى زمان ومكان محدودين ، وهو هنا انما صدر عن ذلك النور الازلى القديم[٥]. يقول الحلاج « طس سراج من نور الغيب ، وبدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الاقمار ، برجه فى فلك الاسرار ، سماه الحق « امّيا » لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته ومكيا لتمكينه عند قربه[٦] » ثم بين كيف استمدت انوار النبوة من ذلك النور القديم ، فقال « انوار النبوة من نوره برزت ، وانوارهم من نوره

---

(١) ماسينيون وباول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٢٠ مطبعة القلم باريس ١٩٣٦م.

(٢) نفسه ص ١٢١ .

(٣) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٧٥ .

(٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٣٢ .

(٥) د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٤٢-١٤٣ و ، د ، عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٧٩-٣٨٠ ، و ، د ، ابو الوفا التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٣١ .

(٦) الحلاج « الطواسين » ص ٩ .

ظهرت ، وليس في الانوار نورَ انور واظهر واقدم من القدم سوى نور صاحب الكـــرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لانه كان من قبل الاسم »[1] وبين كيف ان العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : فوقه غمامة برقت ، وتحتـــه برقة لمعت ، واشرفت وامطرت واثمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلهـــا غرفة من نهره ، الازمان كلها ساعة من دهره[2] » ثم بين مكانته من حيث القرب مـــن الله ، فهو الاول وفي النبوة فهو الاخر ، فقال « الحق به وبه الحقيقة ، هو الاول في الوصلة ، هو الاخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة[3] »

---

(١) الحلاج « الطواسين » ص ١١ .

(٢) ن ك ص ١٣ .

(٣) ن ك ص ١٣ـ١٤ .

ويترتب على القول بقدم النور المحمدى عند الحلاج ، القول بوحدة الاديـــان ، لان مصدرها فى هذه الحالة واحد. وهذه الاديان قد فرضت على الناس لا اختيارا منهم ، ولكن اختيارا عليهم ، حيث تمثل نهاية منطقية تبنى على تلك النظريـــة ، الذى اعتبر مدخلا لنظريته فى وحدة الاديان ، على صورة وحدة العبادة ، منطلقا من كون المعبود واحدا ، وماتكثر الاديان الا تعبير ظاهرى متعدد الصور لهـــذه الحقيقة.

فعن عبد الله بن طاهر الازدى انه قال: كنت اخاصم يهوديا فى سوق بغداد ، وجرى على لفظى ان قلت له: يا كلب ، فمر بى الحسين بن منصور ، ونظر الـــىّ شزرا ، وقال لاتنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فدخلت عليه فاعرض عنى بوجهه . . . ثم قال: يا بنى، الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهـــم ، بل اختيارا عليهم ..فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم انه اختار ذلـــك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الامة . واعلم ان اليهوديـــة والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هى القاب مختلفة واسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال منشدا:

تفكرت فى الاديان جدا محققا ∴ فالقيتها اصلا له شعب جمـــا

فلا تطلبن للمرء دينا فانـــــه ∴ يصد عن الوصل الوثيق وانمـــا

يطالبه اصل يعبر عنـــــــده ∴ جميع المعالى والمعانى فيفهما (١)

---

(١) ماسينيون ، اخبار الحلاج ، ص ٦٩ - ٧٠ .

وهذه النظرية (الحلول ، النور المحمدى ، ووحدة الاديان) تعود الى الغلاة الذين حاولوا المزج والتوفيق بين العقيدة الاسلامية والافكار والنظريات التى استمدوها من الامم والاديان الاخرى كاليهودية والمسيحية والفلسفة اليونانية الوثنية ، المتمثلة فى الفيثاغورية ، والرواقية ، والافلاطونية والافلوطينية ، وتطورت على ايدى الباطنية الاسماعيلية والقرامطة ، ثم انتقلت الى الصوفية ، وعلى يد الحلاج بالذات . وستكون المنطلق الذى يسير عليه الفلاسفة الصوفية اجمعين ، من السهروردى المقتول[١] ، وفريد الدين العطار[٢] ، وابن الفارض[٣] ، وابن عربى[٤] ، وابن سبعين[٥] ، وجلال الدين الرومى[٦] ، وعفيف الدين التلمسانى[٧] ، وعبد الكريم الجيلى[٨] ، وغيرهم مرورا بابى بكر الشبلى[٩] ، وعبد الجبار النفرى[١٠] ، وغيرهما .

---

(١) ستأتى ترجمته فى ص ١٧٢ من هذا البحث.

(٢) ستأتى ترجمته فى ص ٣٩٤ من هذا البحث.

(٣) ستأتى ترجمته فى ص ٤٠٥ من هذا البحث.

(٤) ستأتى ترجمته فى ص ٤٥١ من هذا البحث.

(٥) ستأتى ترجمته فى ص ٥١٣ من هذا البحث.

(٦) محمد بن محمد بن الحسين بن احمد البلخى القونوى الرومى جلال الدين (٦٠٤-٦٧٢هـ) اشتهر بكتابه " منظومة المثنوى بالفارسية ، وهو منظومة صوفية فلسفية فى ٢٥٧٠٠ بيت (الزركلى " الاعلام " جـ ٧ ص ٣٠) .

(٧) سليمان بن على (٦١٦ - ٦٩٠هـ) صوفى فيلسوف اتهم بالزندقة له شرح فصوص الحكم لابن عربى ، وشرح المواقف للنفرى (دائرة المعارف " جـ ٥ ص ٤٦٣) .

(٨) سبقت ترجمته فى ص ١٨ من هذا البحث.

(٩) سبقت ترجمته فى ص ١٦ هامش .

(١٠) ستأتى ترجمته فى ص ٢٨٤ من هذا البحث.

ويعد فاقول « ان التصوّف بالمعنى الحقيقى نشأ وتطور فى القرن الثالث الهجرى . فكان ذو النون المصرى يعتبر مؤسس التصوف كمذهب اشراقى او نظرى ، يهدف الى وضع نظرية المعرفة - مناهجها وسبل اكتسابها - وتترتب منها فكرة المقامات والاحوال . فاصبح التصوف طريقا لكشف حجاب الحس ، ومعرفة ماوراءه ، ويعطى التفكر والتأمل وامعان النظر اهمية كبيرة اكثر من القيام بالرياضات الشاقة من العبادات والطاعات ، اذ انها وسيلة لا غاية ، ومقدمة لبلوغ غرض اسمى واعلى ، وهو معرفة الله ، ثم الاتصال به . وجاء ابو يزيد البسطامى فنشأت على يديه نظرية الاتحاد ، اى اتحاد الذات الانسانية بالذات الالهية ، عن طريق الفناء ، فناء النفس بآثارها وصفاتها . وعن طريق الفناء نشأت نظرية الحلول ، اى حلول اللاهوت فى الناسوت على يدى الحلاج ، على ان الاتحاد والحلول يلتقيان فى اطار واحد ، وان الخلاف بينهما يكون بالاضافة والاعتبار. ثم تطور اتحاد البسطامى وحلول الحلاج الى فلسفة كاملة تتبلور فى نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى .

يقول كريمر « فى نهاية القرن الثالث الهجرى ، تحول الزهد الاسلامى الى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود ، التى تغلغلت فى التصوف ، حتى اصبحت اعظم مقوماته فى العصور التالية . ومنذ ذلك الحين بدأ الصوفية يخوضون فى الكلام عن الماهية الالهية ، وماهية العلاقة التى تربط الانسان بالله ، اى تربط المتناهى باللامتناهى ، وهى مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى وضعها الصوفية موضع البحث والنظر . واول صوفى عبر عن هذه المعانى تعبيرا دقيقا هو الحسين بن منصور الحلاج (١) .

---

(١) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٢٩ - ١٣٠ .

معنى ذلك ان الصوفية اصبحوا يهدفون الى اتخاذ مواقف معينة من الكون ، محاولين فيها ايجاد تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصلة الانسان خاصة بالله ، مستخدمين فى ذلك مصادر متعددة ، يونانية فارسية هندية ومسيحية ، ثم مزجوها باذواقهم ونزعاتهم الدينية . وهذا التصوف هو الذى اشتهر باسم « التصوف الفلسفى » فى مقابل التصوف العملى (١) .

والاساس الذى ينطلق منه التصوف الفلسفى هو ان الله موجود حقيقى ، اى انه وجود واحد حقيقى ، مؤثر ونافذ فى كل الاشياء ، انه وجود مطلق ، وكيان مطلق ، وكل ماعداه مظهر فقط (٢) . وهو تصوف غامض ذو لغة واصطلاحات خاصة ، ويحتاج فهم مسائله الى جهد غير عادى ، ولا يمكن اعتبار هذا التصوف فلسفة بحته ، حيث انه قائم على الذوق ، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا ، لانه يعبر عنه بلغة فلسفية ، وينحو الى وضع مذهب فى الوجود اساسا ، فهو اذن بين بين (٣) . لذلك اعترف الصوفية انفسهم بان « كثيرا من كلامهم لا يتمشى ظاهره الا على قواعد المعتزلة والفلاسفة (٤) . . . . وان طريق القوم مبنى على شهود الاثبات ، وعلى مايقرب من

---

(١) التصوف العملى هو الذى اتخذ بها صحابه وسيلة لتهذيب النفس وضبط الارادة ، والالتزام بالاخلاق الفاضلة ، وهو تصوف تربوى ، وهؤلاء هم الذين وصفهم شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله « انهم مجتهدون فى طاعة الله ، كما اجتهد غيرهم من اهل طاعة الله ، ففيهم السابق المقرب ، بحسب اجتهاده ، وفيهم المقتصد الذى هو من اهل اليمين ، وفى كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ ، وفيهم من يذنب فيتوب او لا يتوب ، ومن المنتسبين اليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه (مجموع الفتاوى جـ ١١ ص ١٨)

(٢) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف الاسلامى » ص ٨٨ .

(٣) د ، ابو الوفا التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٨٧ و ، د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٧٨ .

(٤) الشعرانى « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ١٠ .

طريق المعتزلة فى بعض الحالات ، وهى حالة شهود غيبة الصفات فى شهود وحدة جمال الذات ، حتى كان لا صفات . وهذه الحالة . . . . عزيزة المراد شديـــــدة الايهام ، موقعة فى سوء الظن ، فى السادة الكرام ، لشبهها بمذهب المعتزلة[1] .

هذا ، واذا كانت نظرية المعرفة هى اول مسائل التصوف الفلسفى واهمهـــــا ، فعلينا ان نجعلها اول فصل من فصول هذا البحث .

---

(١) الشعرانى ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ص ١٠ .

الفصل الاول

معرفة الله تعالى

معرفة الله في التصوف الفلسفي .

نقد المعرفة الصوفية الفلسفية .

معرفة الله عند أهل السنة والجماعة .

« معرفة الله فى التصوف الفلسفى »

ان معرفة الله تعالى هى غاية الصوفية كلهم ، بل حقيقة التصوف هى منهج خاص فى المعرفة ، وضعوه على اساس التأمل الباطنى ، والمجاهدة الروحية ، والرياضة القلبية ، وهو مايعبرون عنه بمعرفة الحق .

واذا كان اهل السنة يتمسكون بالكتاب والسنة ، والمتكلمون والفلاسفة يرون ان العقل هو مصدر المعرفة ، فان الصوفية يجعلون الذوق والحدس ، او الكشف والالهام مصدر المعرفة الحقيقية ، او العلم اليقينى ، خصوصا اذا كان الموضوع هو الذات الالهية . وذلك لان الذات الالهية عندهم (خاصة الصوفية الفلاسفة) تدرك ادراكا مباشرا .

يقول ابن عربى (١) : العلم هو درك المدرك على ماهو عليه فى نفسه ، اذا كان دركه غير ممتنع ، واما مايمتنع دركه فالعلم به هو لا دركه ، كما قال الصديق : العجز عن درك الادراك ادراك ، فجعل العلم بالله هو لا دركه . . . ولكن لا دركه من جهة كسب العقل ، كما يعلمه غيره ، ولكن دركه من جوده وكرمه ووهبه ، كما يعرفه العارفون أهل الشهود »

كما يرون ان العلم لذيذ ، والذه معرفة الله وصفاته وافعاله وتدبيره بالعلم الالهامى اللدنى (٢) . . . ومن لم يلتذ بشئ من المعرفة هنا فلا يلتذ بشئ من الرؤية هناك (٣) (فى الاخرة) وقد سئل الجنيد البغدادى عن المعرفة ، فقال « لون الماء لون انائه » وهذه الجملة فسرها الكلاباذى (٤) ، والطوسى (٥) ، وكذلك

---

(١) ابن عربى « الفتوحات المكية » جـ ١ ص ٩١ - ٩٢ وانظر « كتاب الفناء فى المشاهدة » ص ٢ ضمن رسائل ابن عربى ، جـ ١ جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر اباد الدكن (الهند) ط ١٣٦٧هـ/ ١٩٣٨م .

(٢) ابن خلدون « شفاء السائل » ص ٢٨ .

(٣) ن ك ص ٢٩ .

(٤) « التعرف » ص ١٦٤ .

(٥) « اللمع » ص ٥٧ .

القشيرى [1] ، بان العارف يكون فى كل حال بما هو اولى ، فيختلف احواله . ولذلك قيل ، هو ابن وقته . لكن ابن عربى فسر كلام الجنيد بان العارف متخلق باخلاق الله ، حتى كأنه هو ، وما هو هو ، وهو هو [2] "

فبين التفسيرين خلاف كبير ، نستطيع ان نقول: ان المعرفة لدى هؤلاء الثلاثة تنتج زيادة اليقين ، وزيادة فى الالتزام بالجانب السلوكى الايمانى ، لكنها لدى ابن عربى تتجه الى منافسة العارف لله ، ومزاحمته له ، ثم تجاوزه للعبودية الى مرتبة الربوبية . او بعبارة ادق تتجه نحو استبدال ذات العارف بالذات الالهية !

المعرفة عند اوائل الصوفية الثلاثة :

— ذو النون المصرى :

سبق ان ذكرت ان ذا النون المصرى هو اول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة ، وذلك حين فرق بين المعرفة والعلم ، وحين ذكر ان المعرفة الحقيقية هى المعرفة الاسمى ، عن طريق المشاهدة القلبية ، وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقائق التى يصل اليها الصوفى ، وبين طريق علماء الظاهر والرسوم كما يسمونهم [3] . فيقول : ان المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التى يؤمن بها المؤمنون جميعا ، كما انها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علوم الحكماء والمتكلمين ، ولكنها معرفة الصفات الوحدانية التى هى لاولياء الله خاصة ، لانهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، حتى يظهر الحق تعالى عليهم مالم يظهر على احد من العالمين [4] " ويقول ايضا " المعرفة هى مايفيضه الله من

---

(١) " الرسالة " جـ ٢ ص ٦٥٧ .
(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣١٦ .
(٣) انظر ص ٤٨ من هذا البحث .
(٤) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١١٥ و " د " قاسم غنى " تاريخ =

نوره على قلوبنا [١]، كالشمس لا ترى الا بنورها ، ولذا كل من زادت معرفته بالله زادت حيرته فيه. ذلك لان من كان اقرب الى الشمس يكون اكثر حيرة فى الشمس حتى يبلغ مرتبة لم يكن هو فيها هو [٢]" فالعارفون بالله فانون عن انفسهم ، لا قوام لهم بذواتهم وانما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجريه على السنتهم ، وينظرون بنور الله فى ابصارهم [٣]"

ان هذه العبارات تبين لنا ان ما يسميه ذو النون بالمعرفة هو الفنوص.

وفى هذا مايدل على انه كان على علم بالفلسفة اليونانية الشائعة فى مصر. ففى هذه المرحلة التأسيسية ، وبمجرد ابتداء نمو التصوف ، قد تأثر بنظرية المعرفة التيوزوفية ، او العلم الاعلى ، الذى لا يؤتمن على اسراره الا الراسخون فى الطريق الصوفى . وكان يرى ان هدف الصوفى بتصوفه هو الاتصال بالله ، وانه ليس وراء مشاهدة وجه الله من رحمة لارباب النعمة الاسماع اصوات الارواح الملائكية [٤].

وتحصل المعرفة عنده بالمجاهدة والرياضة الروحية ، التى تنشأ عنها حالات نفسية معينة تعرف بالاحوال والمقامات [٥] ، فيترقى المريد فى احواله ومقاماته من حال

= التصوف الاسلامى " ص ٦١٨ .

(١) " دائرة المعارف الاسلامية " جـ ٩ ص ٤١٠ .

(٢) د ، قاسم غنى " تاريخ التصوف الاسلامى " ص ٦١٨ و ، نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١١٥ .

(٣) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١١٥ و ، د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٠٧ .

(٤) ماسينيون نقلا عن د ، ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٢٨ الدار المتحدة بيروت ١٩٧٤م.

(٥) الحال : مايحل بالقلوب ، او تحل به القلوب ، من صفاء الاذكار. وقال الجنيد : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم" واختلفوا فى عددها ، فعند الطوسى عشرة وهى : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس =

الى حال ومن مقام الى مقام ، حتى يصل الى معرفة الله تعالى معرفة يقينيـــــة ، لا مدخل للحواس او العقل فيها ، فيستمتع بمطالعة وجه الله تعالى ومشاهدة جماله وجلاله (١) .

وبذلك تعود النفس البشرية الى حالتها الاصلية من الوجود في الذات الالهية . وانشد فيقول :

ماهبط العارفون مذ عرجوا .·. ولا ابتلوا بالحجاب مذ وصلوا

ليس بمرسومة ولا مخـــلقـــة .·. ولا محدودة هو ذا الابـــد (٢)

والطمأنينة والمشاهدة واليقين . أما المقام فهو مقام العبد بين يدى الله عـز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع الى الله عز وجل ، وهى سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضـــا (الطوسى « اللمع » ص ٦٥-٦٧) وقال الكاشانى : الاحوال هى المواهـــب الفائضة على العبد من ربه ، اما واردة عليه ميراثا . . . واما نازلة من الحـــق امتنانا محضا . وانما سميت احوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقيـــة ودركات البعد الى الصفات الحقية ودرجات القرب ، وذلك هو معنى الترقـــى » (عبد الرزاق الكاشانى « اصطلاحات الصوفية » تحقيق د . عبد الخالق محمود ص ٥١ دار المعارف مصر ، ط الثانية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٤م .) والمقام هو استيفـــاء حقوق المراسم ، فان من لم يستوف حقوق مافيه من المنازل لم يصح له الترقى الى مافوقه . . . ويسمى مقاما لاقامة السالك فيه (ن ك ص ١٠٣) وفى التعريفات للشريف على بن محمد الحسين الجرجانى ص ٧٢ ، مصطفى البابى الحلـــبى مصر ، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م جاء مايلى : الحال معنى يرد على القلب من غـير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، من طرب او حزن او قبض او بسط او هيبة ، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل او لا ، فاذا دام وصار ملكا يسمى مقاما . فالاحوال مواهب والمقامات مكاسب . والاحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود . (قارن الرسالة القشيرية جـ ١ ص ٢٠٤-٢٠٨ وعوارف المعارف ، للسهروردى ص ٤٦٩-٤٧٣) نلاحظ : انهم اختلفوا فى احصـــاء الاحوال والمقامات كما اختلفوا فى تحديد معانيها .

(١) د ، ابو الوفا التفتازانى « دراسات فى الفلسفة الاسلامية » ص ١٥٣ .

(٢) ابو طالب المكى « علم القلوب » ص ١٣٦ تحقيق عبد القادر احمد عطا ، مكتبة =

ولكن ذو النون مازال يوجه اهتمامه الى التأكيد على فاعلية ممارسة الشعائر الدينية[1] ، من الفرائض والنوافل ، اضافة الى قهر النفس في باب التطهر من الاثام ، حتى تصبح صالحة لان تتقبل معرفة الله .

— أبو يزيد البسطامي :

اذا كان ذو النون لا يزال يهتم باقامة الشعائر والعبادات الظاهرة كشرط للوصول الى معرفة الله فان ابا يزيد البسطامي كان يفصل بين المعرفة والعبادة ، فصلا كاملا ، يؤدي الى نتيجة خطيرة ، وهي ان المنشغلين بالعبادة بعيدون عن المعرفة ، وهم لا يصلحون لان يحملوا المعرفة على الاطلاق . فيقول : اطلع الله على قلوب اوليائه ، فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة[2] ، وكما يقول : للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لانه محيت رسومه ، فلا يشاهد في يقظته ونومه غير الله[3] ، لذا فان « الاشارة من المشير شرك[4] » واكثر الناس اشارة ابعدهم

= القاهرة بدون تاريخ .

(١) ومن كلامه : جالس من يكلمك عمله لا من يكلمك لسانه (ابو طالب المكي « علم القلوب » ص ٧٠ - ٧١) وقال ايضا : مدار الكلام على اربع : حب الجليل وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل . وقال ايضا : من علامة المحب لله تعالى ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في اخلاقه وافعاله واوامره وسنته (الرسالة القشيرية جـ ١ ص ٥٩)

(٢) السهلجي « النور من كلمات ابي طيفور ضمن كتاب شطحات الصوفية ص ١٧٢ . وسبط ابن الجوزي « مرآة الزمان » ضمن الكتاب نفسه ص ٢٠٧ و ، السلمي « طبقات الصوفية » ص ٧١ وابي نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » جـ ١٠ ص ٣٩ .

(٣) سبط ابن الجوزي « مرآة الزمان » ص ٢١١ و « الرسالة القشيرية » جـ ٢ ص ٦٠٣ و « طبقات الشعراني » جـ ١ ص ٦٦ .

(٤) السهلجي « النور » ص ١٧٠ وابي طالب المكي « علم القلوب » ص ١٣٣ وابي نعيم الاصفهاني حلية الاولياء » جـ ١٠ ص ٣٧

منه [١] « اى ان العارف لا يعيش بالحال بل فى الحال [٢] « وكلما اراد ان يقول انا او انت ناداه الجليل انا انا ولا انت [٣] « وذلك لان « العارف هو الذى اوله هو واوسطه هو وآخره هو [٤] « فثواب العارف من ربه هو [٥] « اذ معنى معرفة الحق لا حق الا وانا هو [٦] « حيث « ان ادنى صفة العارف ان تجرى فيه صفات الحق وجنس الربوبية [٧] « واعلى درجته وجود معروفه [٨] « ثم يقول : عجبت لمن عرف الله كيف يعبده [٩] « فقد كان هو نفسه يغوص فى بحار الاعمال اربعين سنة ، فاذا وجد نفسه مربوطا بكل زنار [١٠] « وقال : كنت ثلاثين سنة اذكر الله ، ثم سكنت فاذا حجابى ذكرى له [١١] « واذا كان توبة الناس من ذنوبهم فتوبته من قوله : لا اله الا الله [١٢] « وقال لرجل سبح الله امامه « قولك سبحان الله شرك [١٣] « فان « ذكر الله باللسان غفلة [١٤] « وقال لرجل صلى فى المسجد : ان زعمت ان صلاتك مواصلة فهى مفاصلة [١٥] « وقال : لا التزهد ولا التعبد ولا العلم ولا شئ من الاشياء خير

---

(١) السهلجى « النور » ص ١٧٤ وابى طالب المكى « علم القلوب » ص ١٣٤ و« حلية الاولياء » جـ ١٠ ص ٣٨ .

(٢) ن ك ص ١٦٢ و ١٦٦ و « طبقات الصوفية » ص ٦٥ .

(٣) ابى طالب المكى « علم القلوب » ص ١٣٣ .

(٤) ن ك ص ١٣٨ و ٢٨١ .

(٥) « النور » ص ١٦٥ و ١٧٢ .

(٦) ن ك ص ١٣٩ .

(٧) ن ك ص ١٠٦ و ١٤٤ .

(٨) ن ك ص ١٦٥ وطبقات الصوفية ص ٦٩ .

(٩) ن ك ص ١٠٩ و ١٦٥ وعلم القلوب ص ٢٣٧ .

(١٠) ن ك ص ٨٤ و ١٥١ و ، علم القلوب ص ٢٤٣ .

(١١) ن ك ص ١٠٤ .

(١٢) ن ك ن ص .

(١٣) ن ك ص ١١٣ .

(١٤) ن ك ص ١٨٢ .

(١٥) ن ك ص ١١٨ .

للعبد [١] « ولم ار من الصلاة الا نصب البدن ولا من الصوم الا جوع البطن [٢] » وان من زهد في الدنيا فقد نبه عن قدرها في قلبه [٣] » وعبادة العارفين حفظ انفاسهم مع معروفهم ، لانهم تركوا في جنبه كل شئ [٤] » ثم كان يعتبر نفسه مشركا اربعين سنة لالتفاته الى ماسواه [٥] » لان توحيد الله في المعرفة الا تعرف معه غيره [٦] » وعند نسيان النفس ذكر بارئ النفس [٧] » وقال : اعرف ربك بلا معرفة نفسك وبغير رؤية قلبك [٨] » وذلك لان كمال العارف احتراقه بربه [٩] » والله يقول : ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم [١٠] » فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس [١١] » فاصبح العارف حجاب ربه يحجبه من خلقه [١٢] »

تبين لنا من كلامه ان طريقة المعرفة الحقيقية ليست بكثرة العبادات والطاعات ولا بجميل النوافل ، والقربات ، ولا بالترقي الى الاحوال والمقامات ، ولكن حصول المعرفة بالله انما يكون برفع الحجاب ، والفناء الكلي ، وعندئذ فقط نال الانسان

(١) « النور » ص ١٤٢ .
(٢) ن ك ص ١٢١ .
(٣) ن ك ص ١٣٨ .
(٤) ن ك ص ١٣٠ .
(٥) ن ك ص ١٣١ .
(٦) « علم القلوب » ص ٢٧٩ .
(٧) « النور » ص ١٠٥ و ١٧٠ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٧ .
(٨) ن ك ص ١٥٤ .
(٩) ن ك ص ١٠٥ و ١٧٢ .
(١٠) « التوبة » ١١١ .
(١١) « النور » ص ١٠٩ و « علم القلوب » ص ٢٣٨ .
(١٢) ن ك ص ٩٦ و ١٧١ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٨ .

الوصول والمشاهدة لذات الله ، ثم الاتحاد به فانه قد عرف الله بالله [١] ، واشد المحجوبين عن الله ثلاثة بثلاثة الزاهد بزهده والعابد بعبادته والعالم بعلمه [٢] ، وقال : رأيت رب العزة فى المنام فقلت كيف الطريق اليك ؟ فقال : اترك نفسك وتعال [٣] ،

وكما ذكرت سابقا ان ابا يزيد اول من وضع فكرة الفناء الذى يهدف الى الاتحاد بذات الله، وان التصوف عنده هو طرح النفس فى العبودية وتعليق القلب بالربوبية والنظر الى الله بالكلية [٤] ، ثم يصرح : غبت عن الله ثلاثين سنة ، وكانت غيبتى عنه ذكرى اياه ، فلما حبست عنه وجدته فى كل حال كأنه انا [٥] ، وكان دائما يدعو له ان يرفع انانيته فقال : الى كم بينى وبينك هذه الانانية ، اسئلك ان تمحو انانيتى عنى حتى تكون انانيتى انت ، فتبقى وحدك . . . فاستجاب دعائى [٦] ، . . . فعند ذلك اشرقت على نفسى انه هو الرب والرب هو العبد [٧] ، وذات يوم قال له فقيه من فقهاء بلده ، علمك هذا عمن ومن اين ؟ فقال : علمى من عطاء الله . . . فعلمك ياشيخ نقل عن لسان التعليم ، وعلمى من الله الهامات من عنده ، فقال الفقيه : علمى بالتأكيد عن الثقات اكابر عن اكابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) النور، ص ١٧٠ و ، حلية الاولياء ، جـ ١٠ ص ٣٧ و ، طبقات الصوفية ، ص ٧٧ و ، طبقات الشعرانى جـ ١ ص ٦٥ .

(٢) ن ك ص ١٥٥ ومرآة الزمان ص ٢٠٧ و ، حلية الاولياء جـ ١٠ ص ٣٦ .

(٣) ن ك ص ٨٤ و ص ١٢٤ و مرآة الزمان ص ٢٠٥ و ، علم القلوب ص ٢٣٢ وطبقات الشعرانى جـ ١ ص ٦٥ .

(٤) ن ك ص ١٢٨ .

(٥) ن ك ص ١٥٧ و ١٥٩ و ، حلية الاولياء جـ ١٠ ص ٣٥ .

(٦) ن ك ص ١٦٠ .

(٧) ن ك ص ١٦٧ .

عن جبريل عن ربه ، فقال له : ياشيخ كان للنبى علم من الله لم يطلع عليه جبريل ولا ميكائيل [١] . . . مساكين اخذوا ميتا عن ميت ، واخذنا علمنا من الحى الذى لا يموت [٢] " واتخذت الله معلما [٣] "

نعلم من النصوص السابقة ان ابا يزيد البسطامى وضع مفهوما للمعرفة يختلف عن مفهوم المعرفة عند ذى النون المصرى ، فان البسطامى اكثر عمقا وبعدا منه . اذ المعرفة لدى ذى النون هى المعرفة الاسمى عن طريق المشاهدة القلبية الصافية القريبة من المعرفة الفطرية السليمة ، اما البسطامى فكان يهدف بالمعرفة الى هدف خطير وهو الكشف عن ذات الله برفع الحجاب ثم الاتحاد بها ، نتيجة فناء الذات فناء كليا .

وقد طبق ذلك فعلا على نفسه فصرح بكلمته المشهورة: سبحانى سبحانى ما أعظم شأنى ، حسبى من نفسى حسبى [٤] . . . . ان لوائى اعظم من لواء محمد ، لوائى من نور تحته الجان والانسان ، كلهم من النبيين ، ليس مثلى مثل فى السماء يوجد ، ولا لمثلى صفة فى الارض تعرف ، لان صفاتى غائبة فى غيبه وليس للغيب صفات تعرف [٥] " . . . فترانى عيون الخلق مثلهم ولو رأونى كيف صفتى فى الغيب لماتوا دهشا [٦] " . . . وان بطشى اشد من بطش الله [٧] " وطاعة الله له اعظم من

---

(١) " النور " ص ١١٤ و ، طبقات الشعرانى " جـ ١ ص ٦٦ .
(٢) ن ك ص ١٠٠ .
(٣) ن ك ص ٨٨ .
(٤) ن ك ص ١٠١ و ١٤٣ .
(٥) ن ك ص ١٤٣ .
(٦) ن ك ص ١٠١ .
(٧) ن ك ص ١٤٣ .

طاعته لله ، وكان الله له مرآة فصار هو المرآة [١] ، وكان موسى اراد ان يرى الله ولكن البسطامى لايريد ان يرى الله بل الله الذى اراد ان يرى البسطامى [٢] ، والكعبة يطوف حوله [٣] ، والملائكة يأتونه ويسألونه عن العلم [٤] ، فاصبح الملائكة تلاميذه .

هذا وقد مهد البسطامى الطريق لصوفى جاء بعده اكثر خطورة منه ، وهو الحلاج .

— الحـــلاج :

أما هذا الرجل فقد وضع فلسفة المعرفة انطلاقا من نظرية الحلول اى حلـــول اللاهوت فى الناسوت ، او تجلى الذات فى الكون وظهورها فيه ، تجليا كامـــــلا ، وظهورا تاما . وقد استطاع ان يعبر افكاره باسلوب منظم وعبارات مرتبة . يقول الحلاج « النقطة اصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطـــة ولا للنقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم او منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها ، وكل مايقع عليه بصر أحد ، فهو نقطة بين نقطتين ، وهذا دليل على تجلى الحق من كل مايشاهد وترائيه عن كل مايعاين ، ومن هذا قلت مارأيت شيئا الا ورأيت الله فيه [٥] »

ويرى الحلاج ان الايمان لا قيمة له ، لان الايمان لا يوصل المؤمن الى معرفـــة الله ، فمن التمس الحق بنور الايمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب [٦] » ولا قيمـــة

---

(١) « النور » ص ١٠١ .

(٢) ن ك ص ٩٠ وص ١٨٥ .

(٣) ن ك ص ١٣٩ .

(٤) ن ك ص ١٤٥ .

(٥) ماسينيون وباول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٦ .

(٦) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣١١ .

للعقل ايضا ، اذ العقل يؤدى الى الحيرة ، وهو عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وانشد قائلا[١] : من رامه بالعقل مسترشدا ∴ سرّحه فى حيرة يلهو

وشاب بالتلبيس اسراره ∴ يقول من حيرته هل هو

وكذلك العبادة لا قيمة لها ، والذى ينشغل بالعبادة حجب عن المعبود ، والذى ينشغل بالمعبود لا يلاحظ شيئا غيره ، فلا معرفة لمن يرى سواه . فكان الحلاج - مثل البسطامى - يرى ان العبادة حجاب فلا ينبغى للعارف ان ينشغل بها ، اذ يقول « من لاحظ الاعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الاعمال[٢] » وسئل عن معنى كلمة لا اله الا الله ، فقال : كلمة شغل بها العامة ، لئلا يختلطوا باهل التوحيد[٣] » ويرى الحلاج ان الحق هو المقصود بالعبادة والمعبود اليه بالطاعة ، فلا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه[٤] . ولا يجوز لمن يرى احدا او يذكر احدا ان يقول : انى عرفت الاحد الذى ظهرت منه الآحاد[٥] » فكيف الطريق اذن لحصول معرفة الحق الأحد ؟ اجاب الحلاج قائلا : بالجمع اليه[٦] » وكان - مثل البسطامى - يطلب من الله ان يرفع انيته حتى يتحد بأنيته نهائيا ، فيفنى عن نفسه بالكلية ولا يكون ثمة الا الله ، اذ يقول منشدا[٧] :

بينى وبينك انىّ يزاحمنى ∴ فارفع بانيك انيى من البين

---

(١) ماسينيون وباول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٩٤ .

(٢) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣٠٨ و ، الشعرانى الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٩٢ .

(٣) ماسينيون وباول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٧٤ .

(٤) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣١٠ وماسينيون و باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١١٥

(٥) ن ك ن ص ، واخبار الحلاج ص ١١٦ ، والمناوى « الكواكب الدرية » جـ ٢ ص ٢٦ .

(٦) ن ك ن ص .

(٧) ماسينيون ، باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٧٦ .

اى يوجد بينى وبينك يالهى "انى" انه "انا" يعذبنى ، فأتوسل اليك ان تزيل بانيك اى بانت هو "انى" اى انه انا ، تزيله من البين ، اى من بيننا نحن الاثنين[1].

وكان الحلاج يرى ان لدى الانسان وحدة اساسية هى رئاسته المدبرة الا وهى القلب. وفى القلب اقسام ، آخرها يسمى بالسر او الخلوة الخفية الممتنعة على المخلوقات. فما دام الله لم يتجل على هذا القسم فان الانسان ظل بدون صورة ، وحين يبدأ فى التخلى عن كل شئ ، يخصب الله هذا القسم ، ويكسبه الضمير ، وهو شخصيته المحددة ، وحقه فى ان يقول "انا" وهذا الحق هو الذى يجمع الشخص الواصل ، بمنبع الكلمة الالهية ، لان الله هو سر السر وضمير الضمير[2]. لذا زعم الحلاج ان العبد اذا اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى[3] ، فطلب الحلاج من الله ان يمحو ذاته التى يشعر انها عائقة له ، دون الوصول اليه ، وحلول ذاته تعالى فى ذاته هو. واذا كان البسطامى يزعم ان الله قد استجاب طلبه فى الاتحاد به ، فكذلك الحلاج ، حيث رأى ان ذاته اصبحت تجمعها بالله ، رابطة شخصية حميمة. وهذه الحالة من الترابط الشخصى بين الانا والانت ، يسميها الحلاج "عين الجمع" فأكد ان الله فى غضونها يتخلل جميع افعاله وافكاره وآماله[4] ثم انشد قائلا :

انا عين الله فى الاشياء فهل ∴ ظاهر فى الكون الا عيننا[5]

---

(١) ماسينيون "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، شهيد الصوفية فى الاسلام" ضمن كتاب "شخصيات قلقة فى الاسلام" د ، عبد الرحمن بدوى ص ٨٣ دار القلم بيروت ط الثالثة ١٩٧٨م.

(٢) د ، محمد غلاب "التصوف المقارن" ص ٩٩ .

(٣) ماسينيون ، باول كراوس "اخبار الحلاج" ص ٩٣ .

(٤) د ، ماجد فخرى "تاريخ الفلسفة الاسلامية" ص ٣٣٥ .

(٥) الحلاج "الطواسين" ص ١٨٤ .

وايضا :

انا الحق والحق للحق حق .·. لابس ذاته فما ثم فرق (١)

ولمزيد من الايضاح أنقل لكم الفصل الحادى عشر من كتابه « الطواسين » فصل « بستان المعرفة » حيث يقول « صورة المعرفة عن الافهام غائبة آيبة ، كيف عرفه ولا كيف ، اين عرفه ولا اين ، كيف وصل ولا وصل ، كيف انفصل ولا فصل ، ما صحت المعرفة لمحدود قط ، ولا لمعدود ولا لمجهود ولا لمكدود ، المعرفة وراء الوراء ، وراء المدى ووراء الهمة ووراء الاسرار ووراء الاخبار ووراء الادراك (٢) . . . ومن قال عرفته بفقدى ، فالمفقهود كيف يعرف الوجود ؟ ومن قال عرفته بوجودى فقد يمان لا يكونان ، ومن قال عرفته حين جهلته والجهل حجاب ، والمعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها ، ومن قال عرفته بالاسم ، فالاسم لا يفارق المسمى لانه ليس بمخلوق ، ومن قال عرفته به فقد اشار الى معروفين ، ومن قال عرفته بصنعه فقد اكتفى بالصنع دون الصانع ، ومن قال عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع والمنقطع كيف يدرك المعروف ، ومن قال كما عرفنى عرفته فقد اشار الى العلم ، فرجع الى المعلوم ، والمعلوم يفارق الذات ، ومن فارق الذات كيف يدرك الذات ، ومن قال عرفته كما وصفه نفسه ، فقد قنع بالخبر دون الاثر ، ومن قال عرفته على حدين فالمعروف شئ واحد لا يتحيز ولا يتبعض ، ومن قال المعروف عرّف نفسه ، فقد اقر بان الفارق فى البين ، متكلف به ، لان المعروف لم يزل كان عارفا بنفسه (٣) . . . . سبحان من حجبهم بالاسم والرسم والوسم حجبهم بالقال والحال والكمال والجمال ، عن الذى

---

(١) ماسينيون ، باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٠٨ .

(٢) « الطواسين » ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) ن ك ص ٧٠ - ٧٢ .

لم يزل ولا يزال ، والقلب مضغة جوفانية ، فالمعرفة لا تستقر فيها لانها ربانية ، ومن قال عرفته بالحقيقة فقد جعل وجوده اعظم من وجود المعروف ، لان من عرف شيئا على الحقيقة فقد صار أقوى من معروفه حين عرفه "[1] .

من هذا النص عرفنا ان الحلاج كان يرفض كل الطرق الموصلة الى معرفة الله ، من المشاهدة القلبية - كما قال ذو النون المصرى - والكشف الذاتي - كما قال ابو يزيد البسطامى . فالطريقة الوحيدة الموصلة الى المعرفة عنده هى الجمع والحلول . فقال " العارف من رأى والمعرفة بمن بقى ، العارف مع عرفانه ، لانه عرفانه ، وعرفانه هو "[2] . وأنشد قائلا :

رأيت ربى بعين ربى ٠٠ فقال من أنت قلت أنت[3]

لذلك فالعارف عنده هو المشير عن الله ، فان الخلق اشاروا الى الله[4] . كما كان يرى ان العبد السالك الى الله لا يزال فى سلوكه غير واصل اليه ، ولو كان متصفا بكل أسمائه الحسنى التسعة والتسعين[5] . وقال منشدا :

اذا بلغ الصب الكمال من الفتى ٠٠ ويذهل عن وصل الحبيب من السكر

فيشهد صدقا حيث اشهده الهوى ٠٠ بأن صلاة العاشقين من الكفر[6]

فبعد ان كان البسطامى يزعم ان العبادات من الصلاة والذكر والزهد كلها حجاب - يحجب العارف من معرفة الله - زعم الحلاج أن صلاة العاشقين العارفين يعتبر

---

(١) " الطواسين " ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) ن م ص ٧٧ - ٧٨ .

(٣) ن م ص ١٦٧ .

(٤) الحلاج " الطواسين " ص ١٧٥ .

(٥) طه عبد الباقى سرور " الحلاج شهيد التصوف الاسلامى " ص ٦٥ دار نهضة مصر القاهرة ط الثانية ١٩٨١م .

(٦) ماسينيون و " باول كراوس " اخبار الحلاج " ص ٦٦ .

كفرا ، وان سئل لم ذلك ؟ اجاب « لان ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جلية[١] » وان الكفر والايمان يفترقان من حيث الاسم ، واما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما[٢] . ثم صرح بانه كفر بدين الله ، والكفر بالنسبة له واجب فيقول منشدا :

كفرت بدين الله والكفر واجب ∴ لدى وعند المسلمين قبيح[٣]

هنا نجد الحلاج صريحا كل صراحة في انكاره لما اتفق عليه المسلمون في الايمان والعبادة ، بمختلف صورها ، ثم حدد مكانه في كونه لا يتبع مكة ولا المدينة بمفهوم الدين الاسلامي ، فيقول منشدا :

ففي دين الصليب يكون موتي ∴ ولا البطحاء اريد ولا المدينة[٤]

كما انه زعم ان ماارادة الله ولو كان كفرا على ألسنة اوليائه مثل الحلاج نفسه ، او على لسان ابليس في عصيان امر الله ، هذا الكفر هو عين الايمان ، لان هذا ما اراده الله ، وماارادة الله لابد ان يقع ، لذلك قال ان من فرق بين الكفر والايمان فقد كفر[٥] . وعند ما سئل عما قال فرعون : قال كلمة حق . وعما قال موسى : قال كلمة حق ، لانهما كلمتان جرتا في الابد كما جرتا في الازل[٦] » وهذا دليل على ان الحلاج - مثل أغلبية الصوفية - جبري خالص . ولم يكتف بذلك الزعم فقط بل اكثر من ذلك ، اذ نرى ان الحلاج كان يتخذ من ابليس وفرعون مثالا اعلى لمن يعرف الله

---

(١) ماسينيون و ، باول كراوس ، اخبار الحلاج ، ص ٦٣ .
(٢) ن ك ص ٥٣ .
(٣) ن ك ص ٩٩ .
(٤) ن ك ص ٨٢ .
(٥) ن ك ص ٧٤ .
(٦) ن ك ص ٤٨ .

حقيقة المعرفة ، الاول حين رفض السجود لآدم ، والثانى حين قال : انا ربكم الاعلى . فيرى الحلاج ان ابليس انما عصى الامر الالهى لمعرفته ان السجود لا يكون الا لله وحده ، ولشدة معرفته بالله - بارادته ومشيئته وبعلمه الازلى وبحكمته العليا - حق المعرفة . يقول الحلاج : لما قيل لابليس ، اسجد لادم ، خاطب الحق ، ارفع شرف السجود عن سرّى الاّك ، حتى اسجد له ؟ ان كنت امرتنى فقد نهيتنى . قال فانى اعذبك عذاب الابد . فقال : او لست ترانى فى عذابك لى ؟ قال بلى . فقال : فرؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب ، افعل ماشئت . فقال : انى اجعلك رجيما . قال ابليس: او ليس لك بحامد سوى غيرك ؟ افعل بى ماشئت[1] " وما كان فى اهل السماء موحّد مثل ابليس . . . . حيث عبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل الى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد ، فقال له : اسجد قال : لاغير . قال له : وان عليك لعنتى . قال : لاغير ، مالى الى غيرك سبيل وانى محب ذليل . . . . . انا الذى عرفتك فى الازل ، انا خير منه ، لان لى قدمة فى الخدمة ، وليس فى الكون اعرف منى بك[2] " وفى موضع آخر يذكر الحلاج انه التقى موسى وابليس على عقبة الطور ، ولما انكر موسى على ابليس عصيانه ربه وقال له تركت الامر ، قال ابليس: كان ذلك ابتلاء لا امرا ، فقال له : لاجرم قد غير صورتك ، قال له : يا موسى ذا وذا تلبيس ، والحال لا معول عليه ، فانه يحول ، لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وان الشخص قد تغير . . . . خدمتى الآن اصفى ، ووقتى اخلى ، وذكرى احلى ، لانى كنت اخدمه فى القدم لحظى ، والآن اخدمه لحظه ، . . . . ان عذبنى بناره ابد الابد ماسجدت لأحد ، ولا اذل لشخص

---

(١) ماسينيون « مقدمة الطواسين » ص ١١ - ١٢ .

(٢) الحلاج « الطواسين » ص ٤٢ - ٤٤ واقرأ ص ٥٢ - ٥٣ وص ٥٦ - ٥٧ .

وجسد . . . . دعواى دعوى الصا د قين وانا فى الحب من الصادقين[1] » واضح مما سبق ان عصيان ابليس لا مر الله فى نظر الحلاج هو الطاعة كل الطاعة للا مـــــر الباطنى الا زلى ، الذى اراده الله . فالله لم يرد لا بليس ان يسجد ، وهو لهـــذا لم يسجد ، ولو اراد لسجده فعصيانه اذن طاعة ، لا نه استجاب لا رادة الله المطلقة[2] . وهو نوع من الثبات على المبدأ ، وما امر الله بالسجود الا اختبارا منه لحبه ايـــاه ، فجحوده له تقديس حقيقى ، وذلك لمدته الطويلة على المشاهدة[3] « واذا كـــان اساس المحبة هو التضحيـة ، فالمحب يجب ان يشقى من اجل محبوبه ، من غـير ان يسئل عن اسباب . لهذا كان الحلاج يعتبر ابليس استاذه وصاحبه ، وفرعون قدوتـــه وامامه ، وذلك لفتوتهما الصادقة المتسقة تماما مع فتوته ، يقول الحلاج : تناظـــرت مع ابليس وفرعون فى الفتوة. فقال ابليس: ان سجدت سقط عنى اسم الفتوة ، وقـــال فرعون ان آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقلت انا ان رجعت عن دعواى وقولى سقطت من بساط الفتوة . . . . ان لم تعرفوه فاعرفوا اثاره وانا ذلك الا ثر وانا الحق ، لا نى مازلت ابدا بالحق حقا ، فصاحبى واستاذى ابليس وفرعون ، وابليس هـــدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون اغرق فى اليم ومارجع عن دعواه ، ولم يقربالواسطة البتة ، وان قتلت او صلبت او قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى[4] » فكـــان ابليس وفرعون فى نظر الحلاج افضل الخلق كلهم واعرفهم بالله ، وهما من اوليائـــه الصا د قين ، لمعرفتهما باسرار مشيئته الله وحكمته فى الأزل[5] » والمعرفة ثابتة من

---

(١) الحلاج « الطواسين » ص ٤٥ - ٤٩ .

(٢) ن ك ص ٥٣ .

(٣) ن ك ص ٥٥ .

(٤) ن ك ص ٥٠ - ٥١ .

(٥) ن ك ص ٥٦ - ٥٧ .

جهة النص (١)»

هذه فلسفة الحلاج ودينه الباطنى الذى دعا الناس اليه ليكونوا مثله ، وسيكون له اتباع مخلصون ، ومدافعون عنه لدى الصوفية الفلاسفة فيما بعد ، وخاصة ابن عربى وعبد الكريم الجيلى فى نظرية فتوة ابليس وفرعون .

واخيرا نجده - مثل البسطامى - يشعر بالسبق والتفوق ، والحظوة والسلطان ، فقال : انى لو كنت يوم القيامة فى النار لأحرقت النار ، ولو دخلت الجنة لانهدم بنيانها (٢)» ولولا ان الله قال : لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين ، لكنت ابصق فى النار حتى تصير ريحانا على اهلها (٣)».

بهذا القدر اعتقد اننى قد حاولت بما فيه من الكفاية فى بيان فلسفة المعرفة الصوفية ، كما رآها هؤلاء الأقطاب الثلاثة الذين وضعوا الاسس الفلسفية فى دائرة التصوف ، وسوف تتطور خطوة فخطوة ، حتى تنتهى فى قمتها لدى الفيلسوف الصوفى الكبير ابن عربى ، وبين البداية والقمة سلسلة متواصلة من الرجال عبر القرون .

---

(١) الحلاج » الطواسين » ص ٧٥ .

(٢) ماسينيون و ، باول كراوس » اخبار الحلاج » ص ٢٨ .

(٣) ن ك ص ٨٥ .

ـ نقد المعرفة الصوفية الفلسفية وبيان مصادر كلامهـــم :

عرضنا فيما سبق اقوال الصوفية الفلاسفة ، عرضا شاملا ، حتى يتضح لنا جميعا ماذا يريدون بالمعرفة . وكما ذكرت ان اول من تكلم فى المعرفة الفلسفية/ التيوزوفية الخاصة للتصوف هو ذو النون المصرى ، الذى كان ـ حسب ماذكرته المراجع ـ مـــن طبقة جابر بن حيان ، فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة ، وقد اعترف له الصوفية بالفضل ، فهو احق رجال الصوفية علـى الاطلاق ، بان يطلق عليه واضع أسس التصوف(١) . كما أنه أول واضع الاحوال والمقامات الصوفية ، والوجد والسماع ، اضافة الى كلامه عن الابدال والنجباء والقائمين بالحجة ، فانكر عليه علماء مصر ، وفى مقدمتهم القاضى المالكى عبد الله بن عبد الحكم ، ورمـــوه بالكفر والزندقة ، واستحضره المتوكل الى بغداد وادخله السجن .

واذا كان جابر بن حيان كيمائيا صوفيا شيعيا مغاليا ، فان ذا النون صوفـــى كيميائى عرفانى ، الذى ربط مابين الكيمياء والسحر ، وبين الكرامات الصوفية ، وهـــو المدخل الخطير للتصوف الفلسفى الخارج عن روح الدين الاسلامى . والسبب فى ذلك بعده عن نصوص الكتاب والسنة ، وسيرة السلف الصالح . ولا شك ان هؤلاء الصوفيـة ، رجال اذكياء استعملوا عقولهم واذواقهم لاكتشاف انظار قوية ، جدير بالبحـــث والدراسة العميقة ، لاجل معرفة مدى اتصالها وانفصالها عن المنهج الاسلامـــى ، ومعرفة مصادرها ومنابعها الفلسفية .

وخلاصة آراء ذى النون ، ان هدف المعرفة هو الاتصال المباشر بالله ، ومشاهـــدة وجهه تعالى ، ورجوع النفس البشرية الى حالتها الأصلية من الوجود ، وذلك بوسيلة المجاهدة والرياضة الروحية ، معرفة تلقى فى القلب على صورة الكشف والالهام .

---

(١) انظر ص ٤٦ و ٤٨ من هذا البحث .

ـ نقد كلام ذى النون المصرى .

اذا رجعنا الى القرآن الكريم وهوكتاب عربى مبين ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ، لا نجد فيها لفظ المعرفة ، بصيغة المصدر . فكلمة المعرفة ، بمعناها الصوفى ، غريبة فى الاسلام كغربة كلمة " التصوف " نفسها . الا انه ورد فى القرآن اشتقاقها ، كما قال تعالى " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون [1] " وقال تعالى : " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون [2] " وقال تعالى ايضا : يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون [3] " فى هذه الآيات الكريمة وردت كلمة " يعرفون " بصيغة المضارع ، فى موقف الانكار . وعدم الايمان من اهل الكتاب ، فهل كان هؤلاء الصوفية ممن يشكون فى الله وفى الوجود ؟ حتى ولو وردت كلمة المعرفة من القرآن الكريم أو فى الحديث الشريف فليس لها دلالة أو معنى كما أراده ذو النون المصرى . فلقب العارف بالله ، غير وارد فى القرآن ولا فى السنة ، ولا استعمله الصحابة والتابعون من اهل العلم رضوان الله عليهم ، وانما ورد لقب " المؤمن " المسلم ، المحسن ، العالم ، الصالح ، الخ . فما مصدر كلام ذى النون فى المعرفة ؟ سأحاول هنا ان ابحث عن المصدر الذى استقى منه ذو النون فى نظريته المعرفية ، بقدر استطاعتى المتواضعة . من المعروف ان مصر ، وخاصة الاسكندرية ، كانت المركز الرئيسى الذى انطلق منه التصوف قبل الاسلام . يذكر آدم ميتز [4] " ان ابيفانيوس Ephipanius [5] كان يشكو فى القرن الرابع بعد الميلاد ، من انه كان لا يزال

---

(١) البقرة ١٤٦ . (٢) الانعام ٢٠ . (٣) النحل ٨٣ .

(٤) Adam metz (١٨٦٩-١٩١٧م) مستشرق المانى اهتم بالادب العربى فى القرن الرابع الهجرى (د ، عبد الرحمن بدوى ، " موسوعة المستشرقين " ص ٣٧٧)

(٥) اسقف سلامينا فى قبرص (٣١٥ - ٤٠٣م) من آباء الكنيسة الشرقية ، اشتهر =

بمصر عدد كبير من العرفانيين (الغنوصيين) الذين لا ضابط لاخلاقهم، والذين تسرب الكثير من ارائهم الى جماعات الصوفية. . . . وانه فى عام ٢٠٠ هـ ظهر بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية[١]"

وعند ما رجعنا الى كتب الفلسفة وتاريخها، نجد فيها ذكر مذهب خطير ومنتشر فى ارجاء العالم قبل الاسلام بعدة قرون (من اواخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السابع بعد الميلاد) الا وهو مذهب "الغنوصية" وبعد ما قرأنا بالتأنى هذا المذهب، يتبين لنا ان التصوف الفلسفى ماهو الا الغنوصية، صورة طبق الاصل، وان المعرفة الصوفية فى الحقيقة هى العرفان او الغنوص.

وان هؤلاء الصوفية المتفلسفة كانوا يعتنقون الغنوصية بكاملها، فى اقوالهم وافكارهم وسلوكهم واهدافهم، فلا جديد تحت الشمس مائة فى المائة. والغنوص Gnost من الكلمة اليونانية γνῶσις ومعناها "معرفة او عرفان[٢]". وهى نزعة فلسفية دينية صوفية معا. يقول الدكتور جميل صليبا "العرفان هو العلم باسرار الحقائق الدينية وهو ارقى من العلم الذى يحصل لعامة المؤمنين، اولا هل الظاهر من رجال الدين، فالعرفانى هو الذى لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص على باطنها لمعرفة أسرارها[٣]" وانما سميت هذه النزعة بهذا الاسم، لان شعارها

= بمعارضته لتعاليم اوريجنس (المنجد فى الاعلام "ص ٢٠)

(١) آدم ميتز "الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى" جـ ٢ ص ٢٤ ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريده دار الكتاب العربى ط الخامسة بيروت بدون تاريخ.

(٢) د. جميل صليبا "المعجم الفلسفى" جـ ٢ ص ٧٢ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢م. و، يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٢٤٤ دار القلم بيروت بدون تاريخ.

(٣) ن ك ن ص.

هو: ان بداية الكمال هى معرفة (غنوص) الانسان ، اما معرفة الله فهى الغاية و النهاية . واهتمام الغنوصيين انما هو بالكمال ، ويمكن بلوغ الكمال بواسطة المعرفة ، والغنوص يتم بوصفه عرفانا بالانسان ، وهذا العرفان يفضى الى عرفان الله ، والعرفان بالله هو المؤدى الى النجاة والخلاص ، لان الله هو الانسان ، ولهذا فان أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه الها ، وهذه المعرفة تؤدى الى نجاة الانسان [1] "

واذا كان ذو النون يقسم المعرفة على ثلاثة اقسام ، معرفة عامة المؤمنين ومعرفة المتكلمين ومعرفة المقربين ، كما سبق ذكره [2] ، فالغنوصيون قالوا : ان الناس فى ثلاث مراتب اولاها مرتبة العارفين وخلاصهم بالحكمة ، وثانيها مرتبة المؤمنين وخلاصهم بالايمان ، وثالثها مرتبة الجهال وهم هالكون [3] " فالخلاص بالمعرفة أفضل من الخلاص بالايمان والاعمال الصالحة . ان مبدأ الغنوصية هو ان العرفان الحق ليس العلم بواسطة الاستدلال كالفلسفة ، وانما هو العرفان الحدسى [4] التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف . واما غايتها فهى الوصول الى عرفان الله على هذا النحو ، بكل مافى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال [5] فالغنوصية

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، جـ ٢ ص ٨٦ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الاولى ١٩٨٤م .

(٢) انظر ص ٤٨ من هذا البحث .

(٣) د ، جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ص ٧٢ و ، يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤

(٤) الحدس هو ارتقاء النفس الانسانية الى المبادىء العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذى شطر الحق ، فتمتلىء من النور الالهى الذى يغشاها . . . ويسمى هذا الامتلاء من النور الالهى كشفا روحيا او الهاما (د ، جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ٤٥٢)

(٥) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤٤ .

تدعى انها المثل الاعلى للمعرفة ، معرفة باطنية ، ليس بامور الدين فحسب ، بل ايضا بكل ماهو سرى وخفى ، كالسحر والتنجيم والكيمياء ومايشبه تلك الأمور السرية . ومن بعض المعانى الأساسية فى الغنوصية الامور الآتية :

١ - الثنوية : اى القول بوجود مبدأين ، هما الروح والمادة ، وان العالم يجرى حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له ودرجة تغلب الواحد منهما على الآخر ، فاذا كانت الغلبة للروح كان الخير هو الغالب ، واذا كانت الغلبة للمادة كان الشر هو الغالب . ونزعة الروح هى الى معرفة ذاتها ، والمادة تحد من سلطان الروح .

٢ - العرفان : اى المعرفة بالحقائق الباطنة ، ولا يتم بالفكر والتعلم ، بل يتم فى الجماعة وبالجماعة ، عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات . وغاية العرفان هو جعل الانسان إلاها ، فاتحاد الانسان بالله هو المعرفة او العرفان ، وان معرفة الانسان لنفسه هى البداية ، ومعرفته بالله هى نهاية الكمال ، ان الانسان لا يستطيع بنفسه ان يبلغ الدرجة العليا من المعرفة ، لهذا لابد من قوة علوية هى التى تلهمه هذه المعرفة العليا ، لهذا فالغنوصية تدعى انها استودعت رسالة او وحيا سريا اوحى به من السماء .

٣ - الخلاص : نظرا للنزاع بين الروح والمادة فلابد للانسان من الخلاص . والخلاص هو النجاة من العالم المادى الظلمانى الذى هو بطبعه شرير ، لكن هذا الخلاص لن يتحقق الا لعدد قليل من المختارين ومن الارواح المصطفاة ، وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان ، وهم الروحانيون ، الذين يشاهدون

ويتلقون النور « نور البهاء السماوى »[١] . واذا كان هذا الخلاص او الطريق الى الخلاص ليس فى متناول عامة الناس ، بل مقصوراعلى الصفوة او الخاصة او الاخيار ، فالعرفان اذن موقف أرستقراطى . ومن هنا وبسبب هذا الموقف لا يجوز ان يصرح للعامة ، بما ينكشف من حقائق ، لانهم لن يفهموه ، لانهم ليسوا من مقام هؤلاء الصفوة . فالعرفان يتميز عن العلم بانه معرفة بالباطن بينما العلم مجرد معرفة بالظاهر . والطابع العام الذى يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكى من وضعية الانسان فيه ، وبالتالى الجنوح الى تضخيم الفردية والذاتية ، تضخيم العارف لـ « أنا »[٢] .

ومن اهم الموضوعات التى عنيت بها الغنوصية هو ، هل يوجد حد مشترك بين ماهو حاصل عن طريق الوحى ، وماهو حاصل عن طريق العقل ؟ بمعنى هل يمكن للايمان ان يحل محل الحكمة ؟ نجد ان الغنوصية تعلى من شأن المعرفة ، وتجعلها تحل محل الايمان ، ولكنها جمعت بين العقل والايمان ، عن طريق مزج الفلسفة الشرقية واليونانية ، بالاديان القديمة ، لهدف واحد تسعى لتحقيقه ، وهو جعل الوحى الالهى غنوصا اى عرفانا ، به يمكن للانسان الاتحاد بالله . وفى هذا المعنى تعتبر الغنوصية واحدة من الديانات السرية[٣] « بل اعتبروا عقائدهم اقدم عقيدة فى الوجود ، وان الغنوصية اقدم وحى اوحى الله به ، فانتقل من طبقة

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » جـ ٢ ص ٨٨ بتصرف بسيط ، قارن « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » د ، على سامى النشار جـ ١ ص ١٨٧ ومابعدها .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « بنية العقل العربى » ص ٢٥٥ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط الاولى ١٩٨٦م .

(٣) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٨٦ مكتبة الانجلو القاهرة ط الاولى ١٩٩٠م .

غنوصية الى طبقة اخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى ، وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه ، معلنين ان بيدهم « مفاتيح الاسرار الالهية ، واسرار القدس الاعلى » وان بالغنوص الخلاص الابدى ، ذلك انه الوحى المتجدد ، والفيض الذى ينبعث دائما من الملأ الاعلى[١] .

فالخلاصة ان الغنوصية ماهى الا فلسفة صوفية ، تزعم انها المثل الاعلى للمعرفة ، وترجع باصلها الى وحى انزله الله منذ البدء ، وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الاسرار الالهية ، وتحقيق النجاة[٢] . لذا نجد فى الغنوصية ميثولوجيا معقدة او بعبارة اخرى اسطورة خرافية ، عن هبوط النفس وسجنها فى الجسد . ومن هنا انبثقت فكرة الخلاص ، والخلاص تأتى عن طريق المعرفة الروحية . ومن المدهش جدا ، ان الباحثين يختلفون جدا الاختلاف فى تحديد بدء الغنوصية زمنا ومكانا ، لتعقيدها وصعوبتها ، مثل التصوف فى العالم الاسلامى ، هل اتت من فارس او الهند او مصر او اليونان ؟ يرى جون فرجسون John Ferguson أن الغنوصية كمذهب نشأت فى مصر وسوريا فى القرن الثانى للميلاد ، وقد مزجت الغنوصية انماطا من التفكير من الشرق وفارس حتى من الهند ، بأخرى من اليونان وخاصة الافلاطونية[٣] . لكن هانزليزجانج H. Leisegang قال : ان الغنوصية ضرب من التفكير اليونانى الصوفى المعقل المنحل ، وانها ممزوجة بعناصر شرقية ، ورأى ثالث رأى ريتسنتن REIT ZENTEIN ان الغنوصية هى الاستمرار

---

(١) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ١ ص ١٨٦ .

(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٤ .

(٣) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٨٥ .

الضرورى للاديان السرية ، والنقطة العليا لتطورها الفردانى العالمى معا . . . . .
الداعية الى الاتصال المباشر بالالوهية[١] »

وانا اميل الى هذا الرأى ، لاننا اذا نظرنا الى الديانات السرية ، فانها دائما تدعو الى ايجاد علاقة بين الانسان والالهة ، غير علاقة التعبد من مخلوق لخالقه ، لكن علاقة تقرب واتحاد او حلول ، تكفل للانسان المشاركة فى السعادة الالهية .واشهر تلك النحل اسرار الوسيس ELEUSIS ، واسرار الاورفية ORPHISME . اما الاولى - الوسيس - فكانت تعاليمها ظلت سرا مدى الف عام . وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية/اسطورية ، لكى يبعثوا فى نفوسهم العواطف ، ويتلون عبارات مبهمة ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة ، لكى يحققوا حالة الجذب ثم الاتحاد بالاله[٢] ، اما الثانية - الاورفية - فتزعم ان الانسان مركب من عنصرين متعارضين ، من العنصر الطيطانى ، وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير . فالجسد بمثابة القبر للنفس ، وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم ، فواجب الانسان ان يتطهر من الشر ، كما انها تؤمن بالعدالة الالهية ، وبالعلم الروحانى ، وبالطهارة الباطنية[٣] .

وباختصار ان الانسان لدى الاورفية جزءان ، جزء الهى والآخر ارضى ، ومن اجل ان يحيلوا الانسان الها كله يقيمون طقوسا تطهر نفوسهم وتجنبهم الدنس ، فالحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوى فى الانسان ، وتنقص من الجزء الارضى ، وفى هذا يحتاج الى مرشد روحى[٤] . وقد كان للاورفية اثر فعال فى الشعراء والمفكرين ، بل

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، جـ ٢ ص ٨٦ .
(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦ . (٣) ن ك ص ٧ .
(٤) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، جـ ٣ ص ٢٧٠ ترجمة محمد بدران لجنة التأليف =

يمكن القول انها التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية[١] ، على ايدى فيثاغوراس[٢] وسقراط[٣] وافلاطون[٤]

والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٤م.

(١) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧ .

(٢) نشأ فيثاغوراس فى ساموس الايونية (٥٧٢-٤٩٧ ق م) طوّف فى انحاء الشرق ، ثم قصد جنوب ايطاليا فأنشأ فرقة دينية علمية ، مفتوحة للرجال والنساء ، يعيش اعضاؤها فى عفة وبساطة ، واشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وهو الذى وضع لفظ فلسفة ، اذ قال : لست حكيما ، فان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما انا الا فيلسوف ، اى محب الحكمة . فالفيثاغورية هى نهضة متعددة الوجهات ، هى نحلة دينية اصدق نظرا من الاورفية ، وهى مذهب فلسفى يعد اول محاولة للارتفاع عن المادة ، ومدرسة علمية ، عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب والهندسة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٠-٢٦)

(٣) سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق م) ولد فى اثينا ، واتهم بالالحاد وحكم عليه بالاعدام . كان نحاتا ، ثم اشتد ميله الى الحكمة ، بتأثير الاوساط الفيثاغورية والاورفية ، ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة ، بل كان يجتمع بالناس اينما اتفق ، فيجادل ويخطب ويشرح ، انتهج منهجا جديدا فى البحث والفلسفة المعروف بالتهكم والتوليد . فهو اول من طلب الحد الكلى ، متوسلا بالاستقراء ، ثم يركب القياس بالحد ، كما انه موجد فلسفة المعانى او الماهيات . وهو الذى انزل الفلسفة من السماء الى الارض . وكان يرى ان الدين تكريم الضمير النقى للعدالة الالهية ، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيخ النفس بالاثم ، وان النفس متمايزة من البدن ، فلا تفسد بفساده ، بل تخلص بالموت من سجنها ، وتعود الى صفاء طبيعتها (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٥٠ - ٥٧)

(٤) أفلاطون فيلسوف يونانى (٤٢٧-٣٤٧ ق م) ولد فى اثينا ، فى اسرة عريقة الحسب ، تتلمذ لسقراط وهو فى سنه العشرين . وبعد اعدام استاذه ، انشأ مدرسة فى بستان اكاديموس ، وظل فيها اربعين سنة يعلم ويكتب . فكانت مدرسته جامعة وعت تراث اليونان العقلى من هوميروس الى سقراط ، اشتهر بنظرية المثل ، وبالجدل الصاعد والنازل ، وهو اول من بحث مسألة المعرفة لذاتها . ومن اقواله : ان الموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الالهة وان السعادة فى هذه الحياة هى التشبه بالله (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٦٢-٩٩)

والفلسفة الاغريقية لاتخرج عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية ، تعيد عقيدة الاغريق ووثنيتهم . وصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية ، وبمعارف الكهنة فيهم ، صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه امر واضح [١] . بل ان سقراط - كما يقول برتراند رسل [٢] - في الحقيقة ماهو الا ديس اورفي كامل [٣] » وان النظرة الفلسفية اليونانية - كما يرى نيتشه [٤] - مصدرها نظرة وجدانية في الوجود ، اى نظرة صوفية باطنية [٥] »

بهذا نستطيع ان نقول ان الفلسفة اليونانية ماهي الا انتزاع واختيار مما كان لدى اليونان من ديانات وثنية ، وليس ابتكارا للفلاسفة ، وان هدف التفلسف عندهم اول الامر التخلص من سلطة الكهنة ، وبالتالى التخلص من قداسة تعاليمهم ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد ، وتحت ميزان العقل الانساني . فالفلسفة اليونانية اذن نشأت من نظرة باطنية غنوصية ، ثم تطور وتبتعد عنها شيئا فشيئا ، حتى وصلت في قمتها العقلانية المحضة ، على يد ارسطوطاليس [٦] » ثم بسبب العوامل

---

(١) د ، محمد البهى « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » ص ٩٥ مكتبة وهبة القاهرة ط السادسة ١٩٨٢م . قارن « كارل هينرش بكر » تراث الاوائل في الشرق والغرب » ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٧ د ، عبد الرحمن بدوى دار القلم بيروت ط الرابعة ١٩٨٠م .

(٢) RUSSEL (١٨٧٢-١٩٧٠م) فيلسوف رياضى انجليزى من بناة المنطق الحديث ، عارض بشدة استعمال الاسلحة الذرية (المنجد فى الاعلام ص ٣٠٦)

(٣) د ، ناجى عباس التكريتى « الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام » ص ١٣ دار الاندلس بيروت ط الاولى ١٩٧٩م .

(٤) Friedrich Nitzche (١٨٤٤-١٩٠٠م) فيلسوف المانى ، وليد دارون ، من اسرة متدينة ، ثائر على الدين والاخلاق والفلسفة ، واعتبرها اصنام معبودة (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » جـ ٢ ص ٥٠٨)

(٥) د ، عبد الرحمن بدوى « ربيع الفكر اليونانى » ص ٨٦ دار القلم بيروت ط الخامسة ١٩٧٩م

(٦) ولد فى ارسطاغيرا (٣٨٤-٣٢٢ق م) تتلمذ على افلاطون ، وامتاز بين اقرانه ، =

الاجتماعية والسياسية[١] ، أصيبت بالتمزق بعد ارسطو مباشرة ، فكأنها تلتهم نفسها ، وافلت ، فعادت الى الغنوصية اللاعقلانية مرة أخرى . او بعبارة اخرى ، اعلنت العقلانية اليونانية - بعد موت ارسطو - استقالتها ، لتحل محلها الغنوصية اللاعقلانية[٢] ، التى تتجلى اكثر فى الافلاطونية الحديثة المعروفة بمدرسة الانتخاب والتوفيق[٣] . يقول فستوجير (Festugiere) وكما يحدث غالبا فلقد رافق هذا الافول الذى اصاب العقل اليونانى نمو واتساع ، لا فى الرغبة فى التدين الحقيقى ، بل فى الهوس الدينى . لقد بدا الانسان وكأنه يريد ان يعبر بذلك عن استسلامه للقوى الالهية ، طالبا منها ان تمده على شكل وحى والهام شخصى . . . هكذا قامت العقلانية الاغريقية ، بعد ما قوضت نفسها بنفسها ، برد فعل مشئوم ، ووجهت الناس الى اللامعقول ، الى شئ ما ، يقع فوق العقل او تحته او خارجه ، يقع على مستوى الحدس الصوفى ، او على مستوى الاشراق واسراره ، او على مستوى السحر وعجائبه ، واحيانا اتجه الناس الى هذه المستويات جميعا[٤] . وهذه الغنوصية اللاعقلانية

= فسماه افلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، ثم كون مذهبه الخاص ، ونقد نظرية استاذه . وقال كلمته المشهورة « احب افلاطون واحب الحق ، واوثر الحق على افلاطون . وبعد ان مات افلاطون ، انشأ مدرسة فى ملعب رياضى يدعى لوقيون . وكان من عادته ان يلقى الدرس على تلاميذه وهو يتمشى ، وهم يسيرون من حوله فلقب هو واتباعه بالمشائين ، كان القدماء معجبين بكتابته ، حتى قيل انه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٢ ومابعدها)

(١) د ، زكى نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية « ص ٢٢٤ مكتبة النهضة المصرية ط الثانية بدون تاريخ .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٦٧ مركز دراسات الوحدة العربية ط الثالثة بيروت ١٩٨٨م .

(٣) د ، زكى نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية « ص ٢٦٢ .

(٤) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٦٧ .

ماهى الا نتاج الحضارة السحرية[١]. وبالرغم عن ذلك انتشرت انتشارا واسعا، وسيطرت على المدارس الفلسفية كلها، أثينا والاسكندرية، وسورية، بل اليهودية والنصرانية لم تسلما منها. ففى اليهودية تبلورت الغنوصية فى مايسمى بـ "القبالا او الكبالا" (Capalistic) التى كمنت فى كل مكان يعيش فيه اليهود. وكان اكبر الفيلسوف اليهودى "فيلون"[٢] "غنوصيا"، وله اثر كبير فى النصرانية، خاصة فى كاتب الانجيل الرابع "يوحنا"[٣] "بل النصرانية ماهى الا ديانة غنوصية"[٤].

---

(١) هانز هينرس شيدر "نظرية الانسان الكامل عند المسلمين" ص ٢٠ ضمن كتاب "الانسان الكامل فى الاسلام" د. عبد الرحمن بدوى، دار القلم بيروت ط الثانية ١٩٧٦م.

(٢) فيلون الاسكندرى (٣٠ق م - ٥٠م) اكبر ممثل للفكر اليهودى المثقف باليونانية، كبير القدرة فى قومه، ولم يكن يعرف العبرانية، فقرأ التوراة باليونانية، وشرحها بهذه اللغة. وهو لا يفصل بين الدين والفلسفة، ولكنه يتخذ الدين اصلا، ويشرحه بالفلسفة. ومن اشهر آراءه ان الله ليس اله اسرائيل فحسب، وانما هو اله العالم اجمع، واسماؤه تدل على الكلية، وان غاية النفس هو الوصول الى الله والاتحاد به، (يوسف كرم "الفلسفة اليونانية" ص ٢٤٧-٢٥١)

(٣) ادعى النصارى ان كاتب الانجيل الرابع هو يوحنا بن زبدى اخو يعقوب الكبير، احد الحواريين الاثنى عشر، وامه "سالومى" قديسة تقية من النساء اللاتى تبعن المسيح عليه السلام، ناداه المسيح بالتلميذ الحبيب. وفى الحقيقة ان كثيرا من الباحثين المسيحيين انكروا ان يكون كاتب الانجيل الرابع هو يوحنا الحوارى. قال استادلين: ان كاتب انجيل يوحنا طالب من طلبة المدرسة الاسكندرية بلا ريب، وكذلك رأى العلامة برت شنيدر، و"دائرة المعارف البريطانية" (Encyclopaedia Britanica) و"دائرة المعارف الفرنسية" (Larousse duxx Siecle). للتوسع فى هذا الموضوع اقرأ (رسائل الرسل فى العهد الجديد وأثرها فى انحراف المسيحية" ج ١ ص ٤٠٤-٤٠٨ سعيد عقيل سراج، رسالة ماجستير كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، جامعة أم القرى مكة المكرمة، سنة ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ)

(٤) د. على سامى النشار "نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام" ج ١ ص ١٨٧-١٨٨.

يقول حنا الفاخوري و « د ، خليل الجر » ظهرت الغنوصية ، اولى بوادرها قبل النصرانية ، وتجاوبت اصداؤها في كثير من الفلسفات اليونانية ، ولا سيما الافلاطونية

والبيثاغورية .... وعندما صادفت المسيحية حاولت ان تتبناها وتصهرها ... والغريب في الغنوصية انها تأبى الا الانتساب الى المسيحية[1] »

وظلت الغنوصية غامضة ومعقدة ، حتى جاء نومنيوس الافامي[2] (في ق ٢م) الذي كان يعتبر اول من حاول إنشاء الافلاطونية الحديثة ، Neo Platonism فقام بدور كبير في نشر الغنوصية الممزوجه بجميع المذاهب ، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة . وبهذا الرجل اصبحت مدينة افامية التي تقع في شمال سورية ، الموطن التقليدي ، للفكر اليهودي والمسيحي والغنوصي . ثم ظهر « أفلوطين[3] » في الاسكندرية ، فقام بتهذيب مذهب الغنوصية وترتيبها ،

---

(١) « تاريخ الفلسفة العربية » جـ ١ ص ١٠٢ دار الجيل بيروت ط الثانية ١٩٨٢م.

(٢) نومنيوس الافامي « مؤسس مدرسة افامية الافلاطونية في سورية ، وان كان يعد فيثاغوريا. وكان يجل حكمة اليهود ويدمجها في تعليمه ، بتأويلها تأويلا رمزيا ، وعني بحياة المسيح ، ودعا أفلاطون « موسى الاثيني » واعتبره نبيا . وضع كتابا في « مذاهب افلاطون السرية » ويرى بعض الباحثين ان اسم نومنيوس ربما يكون ترجمة لاسم عربي هو « نعمان » (د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٦٩ ، و ، يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٨٥)

(٣) ولد في ليفو بوليس من اعمال مصر الوسطى (٢٠٥-٢٧٠م) تعلم في الاسكندرية ، عند امونيوس سكاس ، مدة احدى عشرة سنة ، ثم التحق بالجيش الروماني المجرد على فارس ، ولكن انهزموا في العراق ، فلجأ الى انطاكيه ثم اقام في روما الى ان مات ، واصبح معلما لكبار رجال المدينة حتى الامبراطور وزوجته . والموضوع الرئيسي في فلسفته هو نجاة النفس من سجنها المادي ، وانطلاقها من عالم الظواهر الى موطنها الاصلي عالم الحقيقة. وان السعادة الحقيقية هي اتصال النفس بالواحد ، بفقدان الشعور والجذب (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٨٦ - ٢٩٧)

وجعلها فلسفة يقبل بها العقل [١]. وبعد ان غلبت شوكة النصرانية ، تنصر كثير من رجال الافلاطونية الحديثة ، فصارت من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى اسرار ديانتهم . وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخلت فى الاسلام عن طريق فريق من المعتزلة والفلاسفة والصوفية [٢]. ولا شك ان الغنوصية دخلت فى الشيعة اولا - الاسماعيلية خاصة - بوسيلة رجالها ، وفى مقدمتهم جابر بن حيان ، اول من لقب بالصوفى ، الذى كانت رسائله المتعددة نموذجا لرسائل اخوان الصفاء [٣] ، وهى - فى الحقيقة - موسوعة باطنية مغطاة بالفلسفة [٤]. وهذا ماأكده « كارل هينرش بكر » [٥]

---

(١) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٠-١٧٤ ، وحنا الفاخورى ، و د ، خليل الجر « تاريخ الفلسفة العربية » جـ ١ ص ١٠٤ .

(٢) د افيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ١٢٠ تحقيق د ، محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية بيروت ط الاولى ١٩٨١م.

(٣) اخوان الصفاء « جمعية باطنية سرية ، من صفوف الاسماعيلية » من غلاة الشيعة ، نشأت فى عهد البويهيين فى البصرة (القرن الرابع الهجرى) سموا انفسهم باخوان الصفاء اخذا من باب الحمامة المطوقة فى كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع ، وكانوا نشطين بالدعاية السياسية . وقد بحثوا فى رسائلهم جميع العلوم المعروفة حينذاك ، من رياضية وطبيعية وخلقية والهية ، وعرضوا المختلف الاديان والملل ، ولكن بصورة سطحية جدا ، ولا تزال شئونهم مجهولة حتى اليوم (عمر الدسوقى « اخوان الصفاء » عيسى البابى الحلبى القاهرة ، د ، عمر فروخ « اخوان الصفاء » دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨١م ، و د ، عبد اللطيف محمد العبد « الانسان فى فكر اخوان الصفاء » الانجلو مصر ١٩٧٦م.)

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الالحاد » ص ١٥٧ وتراث الأوائل « ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » لنفس المؤلف ص ١٠-١١ .

(٥) كارل هينيرش بكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣م) مستشرق المانى ، درس فى جامعة هيدلبرج ، اهتم بدراسة اسلامية ، من ناحية حضارة وتاريخ ، زار مصر مرات كثيرة ، (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٧٠)

قائلا : ان التراث اليونانى ظهر للعرب فى ثوب الهلينية المتأخرة ، اعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزردشتية المشبعة بالروح اليونانى . . . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الاسلام نهائيا [(١)] ".

اتضح لنا مما سبق المصدر الذى استقى منه الصوفية ، نظريتهم فى المعرفة ، لا من القرآن العظيم اخذوا ، ولا الى السنة النبوية رجعوا ، بل من مصادر اجنبية غريبة لاصلة لها بالاسلام ، مصادر غنوصية متعددة . وبعبارة ادق ، ان التصوف الفلسفى هى الغنوصية ، صورة طبق الاصل ، ولكن مغطاة بغطاء اسلامى ، من اجل توظيفه لغرض معين . وكان ذو النون المصرى - كما ذكرت سابقا - متأثرا - على الاقل - بالثقافات الغنوصية المنتشرة فى مصر ، اضافة الى تأثره بالشيعة المغالية - ان لم يكن فعلا من رجالها [(٢)] . فما من فكرة عرفانية يدعى الصوفية بانهم حصلوا عليها عن طريق الكشف ، الا ونجد لها اصلا مباشرا او غير مباشر فى الموروث الغنوصى . لذا قال ابن الجوزى : ان الصوفية سموا علمهم العلم الباطن وجعلوا علم الشريعة العلم الظاهر ، وهؤلاء بين الكفر والبدعة ، فسدت عقائدهم . . . والكشف كلام فارغ [(٣)] ، وان الزنادقة لم تتجاسر ان ترفض الشريعة حتى جاء الصوفية ، فجاءوا بوضع اهل الخلاعة ، فالله الله فى الاصغاء الى هؤلاء الفرغ الخالين من الاثبات ، وانما هم زنادقة [(٤)] ".

---

(١) تراث الاوائل ، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، د . عبد الرحمن بدوى ص ٦ - ٧ .

(٢) انظر ص ٤٧ من هذا البحث.

(٣) « تلبيس ابليس » ص ١٦٤ .

(٤) ن ك ص ٣٧٤ .

واذا كان ذو النون (والصوفية كلهم) يدعى ان المعرفة الكشفية ارقى واسمى انواع المعرفة ، لانها فوق المعرفة العقلية والحسية ، فالحقيقة ان الكشف العرفانى ادنى درجات الفعالية العقلية . ليس شيئا خارقا للعادة ، ليس منحة من طرف عليا ، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة ، فعل الخيال الذى تغذيه ، لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية ، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع ، والتكيف معه ، والعمل على السيطرة عليه ، فيلجأ الى نسج عالم خيالى خاص به تنتقى عناصره من الدين والاساطير والمعارف الشائعة ، التى تحمل طابعا سريا (١) . وابن الجوزى على حق عندما قال : ان خرج عن النقل والعقل فليس بمعدود فى الناس ، وليس احد من الخلق الا وهو مستدل ، وذكر الوصال حديث فارغ (٢) " وفى موضع آخر قال : كل من رام الحقيقة فى غير الشريعة فمغرور مخدوع (٣) "

تبين لنا اذن ان الموقف العرفانى موقف سحرى ، يلغى العالم ليجعل من " أنا " العارف الحقيقة الوحيدة . يعتبر العالم شرا كله ليجعل من " اناه " ومن " اناه " وحده فقط نغمة الخير الالهى الوحيدة فى هذا العالم . وبنقلة سحرية ينقل العارف تاريخه الى ماقبل تاريخ البشر ، لا بل الى ماقبل تاريخ الملائكة ليجعل من نفسه كائنا الهيا ، بل جزءا من الاله . وبما ان النزعة الأنا الوحيدة المسيطرة عليه لا تقبل التعدد ، سواء على المستوى البشرى او المستوى الالهى

(١) د ، محمد عابد الجابرى " بنية العقل العربى " ص ٣٧٨ .

(٢) " تلبيس ابليس " ص ٢١٨ .

(٣) ن م ص ٣٢٥ .

فان النهاية التي ينتهي اليها - حتما - هي ادعاء الاتحاد بالاله او حلول الاله فيه (١). وفعلا جاء بعد ذي النون المصري - مكملا اشواطه - من صرح بذلك، وهو ابو يزيد البسطامي والحلاج. فكان ذو النون المصري يعتبر مدخلا خطيرا للتصوف الفلسفي في الاسلام. وكما ذكرت ان ذا النون هو اول من وضع المقامات والاحوال الصوفية، وبعد ان بحثنا عن مصدر هذه الافكار، وجدنا انها افكار أفلوطينية. اذ نجد فيها: ان المادة هي منشأ الشرور جميعا، وغاية الحياة التحرر من ربقة المادة، وأولى خطوة لذلك التحرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف، والخطوة الثالثة ان تسمو النفس فوق التفكير، وتصل الى اللقانة او العلم اللدني، وكل هذه الخطوات اعداد للدرجة الاخيرة، وهي ان يذوب في الله، وذلك بالهيام والذهول والغيبوبة والوجد، عند ذلك تتحد النفس بالله، . . . ويكون هو وهو وحده" (٢)

هذه اسس المقامات الصوفية التي اقروا بها على مدى العصور، مع التبديل باصطلاحات اسلامية. واذ عرفنا مصدر هذه الفكرة، تبين لنا انها اجنبية غريبة دخيلة على الاسلام، دشنها الصوفية. فالقرآن والسنة خاليان تماما عن تلك الفكرة الميثولوجية الاسطورة (الاسطورة الخرافية). أما كلام ذي النون عن النجباء والنقباء والقائمين الخ فقد قال شيخ الاسلام ابن تيمية: كل حديث في الأولياء والابدال والنقباء والنجباء

---

(١) د، محمد عابد الجابري "بنية العقل العربي" ص ٣٧٩.

(٢) د، زكي نجيب محمود واحمد امين، قصة الفلسفة اليونانية" ص ٢٧١ نلاحظ هنا ان عدد المقامات عند افلوطين اربعة: وكذلك عند الصوفية في بداية امرهم، وهي توبة تحل الاصرار، وخوف يزيل العزة، ورجاء مزعج الى طريق الخيرات، ومراقبة الله في خواطر القلوب (د، عرفان عبد الحميد "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها" ص ١٣٤)

والاوتاد والاقطاب . . . فليس فى ذلك شيء صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم ينطق السلف بشيء من هذه الالفاظ[١] » ثم ان ذا النون كان اول من وضع تعريفات السماع والوجد ، بانه وارد حق يزعج القلوب الى الحق[٢] » والصحيح انه وارد باطل يزعج القلوب الى الباطل.وفى هذا يقول شيخ الاسلام ابن تيمية « ومن اعظم مايقوى الاحوال الشيطانية سماع الغناء والملاهى ، وهو سماع المشركين ، قال تعالى : وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية[٣] » . . . فكان المشركون يتخذون هذا عبادة ، واما النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فعبادتهم ماامر الله به من الصلاة والقراءة والذكر ونحو ذلك ، والاجتماعات الشرعية ، ولم يجتمع النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه على استماع غناء قط ، لا بكف ولا بدف ولا تواجد . . . . . وكان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم اذا اجتمعوا امروا واحدا منهم ان يقرأ ، والباقون يسمعون . . . . واما السماع المحدث ، سماع الكف والدف والقصب فلم تكن الصحابة والتابعون لهم باحسان وسائر الاكابر من ائمة الدين يجعلون هذا طريقا الى الله تعالى ، ولا يعدونه من القرب والطاعات ، بل يعدونه من البدع المذمومة ، حتى قال الشافعى : خلفت ببغداد شيئا احدثته الزنادقة يسمونه التغبير ، يصدون به الناس عن القرآن . . . ومن كان ابعد عن المعرفة وعن كمال ولاية الله كان نصيب الشيطان فيه اكثر ، وهو بمنزلة الخمر ، يؤثر فى النفوس اعظم من تأثير الخمر[٤] » وقد اناض شيخ الاسلام فى ابطال السماع والوجد فى كتابه العظيم

---

(١) ابن تيمية « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ١٦٧ و ، ص ٤٣٣ .

(٢) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٣) « الانفال » ٣٥ .

(٤) « الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان » ص ١٨٢ - ١٨٤ تحقيق محمود عبد الوهاب فايد ، دار الفكر بدون تاريخ .

« الاستقامة »[١] وكذلك تلميذه الامام ابن القيم[٢] في كتابه الممتاز « اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان »[٣] واذا رجعنا الى كتب الفلسفة نجد فيها ان فيثاغوراس ، كان اول من ادخل الموسيقى كأساس هام في تطهير النفس من الرجس والدنس . فأنشأ جمعية تسمى باسمه (الجمعية الفيثاغورية) وظل على رأسها ويدير امرها بقية حياته ، وكان اعضاؤها يعيشون عيشة الزهد والتقشف ، وكانوا يعتقدون ان الغناء والموسيقى يستطيع ان يحرك الجماد[٤] ، وينظم حركة الكواكب ، كما ينظم حياة الانسان ، ويؤدي الى اصلاح النفس وطهارتها[٥] . بل نجد ان مؤسس الديانة الاورفية (اورفيوس) كان مغنيا وموسيقيا اسطوريا . وذكر في الادب اليوناني انه قادر على اجتذاب الطيور والحيوانات والاسماك وحتى الصخور نحوه ، بالغناء والعزف على قيثارته ، حيث تطير حول رأسه العديد من الطيور ، وتقفز الاسماك عاليا عندما تسمع غناءه الجميل[٦] .

وهناك مصدر آخر من الشرق ، وهو المانوية ، اذ ذكر ابن النديم ، ان من بين كتب مانى كتاب يسمى « رسالة سهر السماع »[٧] ، وقد اثبت اوغسطين[٨] ان

---

(١) اقرأ جـ ١ ص ٢١٦ - ٤٢١ تحقيق د ، محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

(٢) محمد بن ابى بكر بن ايوب الزرعى الدمشقى (٦٩١-٧٥١هـ) ابو عبد الله ، شمس الدين ، احد كبار العلماء ، مولده ووفاته بدمشق ، تتلمذ لشيخ الاسلام ابن تيمية ، حتى ماخرج عن شئ من اقواله ، وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه ، وسجن معه فى قلعة دمشق ، وله تصانيف كثيرة (الزركلى ، الاعلام جـ ٦ ص ٥٦)

(٣) اقرأ جـ ١ ص ٢٢٤ - ٢٦٣ تحقيق محمد حامد الفقى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٤) د ، زكى نجيب محمود و ، احمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥ .

(٥) د ، ميرفت عزت بالى ، افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، ص ١١٤ .

(٦) ن ، ك ص ١٢٠ (٧) الفهرست ، ص ٤٧١ .

(٨) القديس اوغسطينوس (AGUSTIN) (٣٥٤-٤٣٠م) اسقف هيبون (افريقيا) =

المانوية كانوا يرجعون الموسيقى الى اصل الهى . فمن المؤكد ان يكون قد حدث تأثير مانوى فى ادخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع) فى مجالس الذكر عند الصوفية[١] .

أما ابن الجوزى فقد ابطل كلام الصوفية فى الوجد قائلا : اعلم ان قلوب الصحابة كانت اصفىٰ القلوب ، وما كانوا يزيدون عند الوجد على البكاء والخشوع.

" وعن حصين بن عبد الرحمن قال قلت لاسماء[٢] بنت ابى بكر رضى الله عنهما ، كيف كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله عند قراءة القرآن ، قالت كانوا كما ذكرهم الله عز وجل ، تدمع عيونهم وتقشعر جلودهم . فقلت لها : ان هنا رجالا اذا قرئ على احدهم

اعتنق مذهب مانى فى شبابه ، ثم ارتد بفضل امه ، وكان خطيبا لا هوتيا ، وفيلسوفا كاتبا ، حاول التوفيق بين العقل والدين (المنجد فى الاعلام ص ٩٦) .

(١) هانز هينرش شيدر " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل فى الاسلام " ص ٩٢ د ، عبد الرحمن بدوى .

(٢) اسماء بنتا بى بكر الصديق ذات النطاقين رضى الله عنهما (ت٧٣هـ/ ٦٩٢م) صحابية ، اخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، وهى اخت عائشة رضى الله عنها لابيها ، وام عبد الله بن الزبير ، وهى وابنها وابوها وجدها صحابيون ، توفيت بمكة المكرمة ، وكانت فصيحة حاضرة القلب واللب ، (الزركلى " الاعلام " ج ١ ص ٣٠٥) .

القرآن غشي عليه. فقالت: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وكذلك قال ابن عمر[1] رضي الله عنهما عندما قيل له نفس القصة: انا لنخشى الله عز وجل وما نسقط[2] ، وقد نهى ابن الزبير[3] رضي الله عنهما ابنه عامراعن مجالسة من يرعد ويغشى عليه عند ذكر الله ، قائلا: لاتقعد معهم ، رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلو القرآن ورأيت ابا بكر وعمر يتلوان القرآن ولا يصيبهم هذا ، افتراهم اخشع لله من ابى بكر وعمر[4] » ؟

— نقد كلام ابى يزيد البسطامى :

قبل ان انقد كلام ابى يزيد البسطامى ، اريد ان الفت النظر اولا ، ان ابا يزيد لم يترك شيئا مكتوبا ، ولم يؤلف سطرا واحدا ، وهذا مادفع كثيرا من العلماء يشكون فى صحة نسبة تلك الاقوال اليه ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: جمع ابو الفضل الفلكى[5] كتابا من كلام ابى يزيد البسطامى ، سماه « النور من كلام طيفور » فيه شئ كثير لاريب فيه ، انه كذب على ابى يزيد البسطامى ، وفيه اشياء من غلط ابى

---

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما ، ابو عبد الرحمن (١٠ق هـ - ٧٣هـ/ ٦١٣-٦٩٢م) كان جريئا جهيرا ، نشأ فى الاسلام ، وهاجر الى المدينة مع ابيه ، وشهد فتح مكة ، ومولده ووفاته فيها ، ولما قتل عثمان رضى الله عنه عرض عليه نفران يبايعوه بالخلافة فأبى (الزركلى، الاعلام جـ ٤ ص ١٠٨)

(٢) « تلبيس ابليس » ص ٢٥٣ .

(٣) عبد الله بن الزبير بن العوام (١-٧٣هـ/ ٦٢٢-٦٩٢م) أول مولود فى المدينة بعد الهجرة ، شهد فتح افريقية زمن عثمان ، وبويع له بالخلافة سنة ٦٤هـ عقب موت يزيد بن معاوية ، فنشبت بينه وبين الجيش الاموى بقيادة الحجاج بن يوسف الثقفى فى ايام عبد الملك بن مروان حروب ، انتهت بمقتله (الزركلى ، الاعلام جـ ٤ ص ٨٧)

(٤) « تلبيس ابليس » ص ٢٥٤ .

(٥) كذا ، لعل الأصح ، السهلكى او السهلجى المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

يزيد - رحمة الله عليه - وفيه أشياء حسنة من كلام أبي يزيد ،وكل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك الا رسول الله صلى الله عليه وسلم (١)

هذا النص يدل على أن شيخ الاسلام ابن تيمية احتاط وأخذ الحذر لنفسه أمام الأقوال المنسوبة الى أبي يزيد ، بل أعطاه العذر واعتبره من الأصحاء. فقال : بعض ذوى الاحوال قد يحصل له في حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى،والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول في تلك الحال : سبحاتي أو مافي الجبة الا الله .أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى اذا لم يكن سكره بسبب محظور من عبادة أو وجه منهي عنه (٢) ، وكذلك موقف شيخ الاسلام عبد الله الأنصارى الهروى (٣) حيث قال:ان كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبي يزيد البسطامي (٤) .

على كل حال سأحاول هنا أن أنقد وأعلق على تلك الأقوال المجحفة بصرف النظر عن صحة نسبتها الى البسطامي أو عدمها لأنها انتشرت وتواترت لدى أوساط الصوفية قديمهم وحديثهم ، ونجد كتب الصوفية مليئة بتلك الأقوال الشنيعة خاصة أبوالنصر السراج الطوسي (٥) الذى اهتم بذكرها كما اهتم جد الاهتمام بتأويلها باذلا في

---

(١) مجموع الفتاوى ج ١٣ ص ٢٥٧ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٧٦ .

(٣) عبد الله بن محمد بن علي الأنصارى الهروى (٣٩٦ - ٤٨١هـ / ١٠٠٦ - ١٠٨٩م) أبو اسماعيل شيخ الاسلام من كبار الحنابلة من ذرية أبي أيوب الأنصارى ، كان حافظا بارعا في اللغة والتاريخ ، مظهرا للسنة واعيا اليها ،أمتحن وأوذى كثيرا.له ذم الكلام وأهله ، والأربعين في التوحيد،و الفاروق في الصفات (الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ١٢٢) .

(٤) نيكلسون في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢٣ .

(٥) أنظر اللمع ص ٤٥٣ - ٥١٤ كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم.

ذلك اقصى جهده . وقد سموها بالشطحات ، لدرجة اننا كلما ذكرنا ابا يزيد البسطامى نذكر تلك الشطحات ، لان ظاهرة الشطح تتخذ اول صورتها الواضحة عند البسطامى . والشطح هو الافصاح عما يجده الشاطح فى قلبه من أفكار متلاطمة او احاسيس متدافعة ، افصاحا حرّا تلقائيا غير خاضع لاية رقابة او تنظيم ، او باختصار: نقل الاشارة - من الباطن الى الظاهر - بواسطة العبارة[١] .

لذا عرفه السراج الطوسى بقوله : الشطح هو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى[٢] ، او هو « عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته[٣] » والدعوى المقصودة هنا هى دعوى الاتحاد بالله .

فالشطح اذن تعبير عما تشعر به النفس بأنها الله وهو هى ، فيقوم على عتبة الاتحاد[٤] . فيستبدل دور الشاطح بدور الله ، وينطق مترجما عما طاف به ، متخذا صيغة المتكلم ، وكأن الحق هو الذى ينطق بلسانه[٥] . وحينئذ يقال ان الصوفى فى حال السكر اى فى غيبة عن ذاته ووجوده الخارجى . والصوفى اذا بلغ هذه المرتبة لأول مرة يبدأ يأخذ صفة العارف ، فان المعرفة الحقيقية انما تصدر عن الشطح والعكس صحيح اى ان الشطحات انما تصدر عن اهل المعرفة[٦] .

من هنا نستطيع ان نقول : ان الحقيقة العرفانية التى يدعيها ابو يزيد ومن

---

(١) د ، محمد عابد الجابرى « بنية العقل العربى » ص ٢٨٨ .

(٢) « اللمع » ص ٤٢٢ . (٣) ن ك ص ٤٥٣ .

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى « شطحات الصوفية » ص ١٠ .

(٥) ن ك ص ١١ .

(٦) ن ك ص ٢١ بتصرف يسير .

سار على دربه ، ليست حقيقة عامة كلية ، بل هى حقيقة ذاتية وظرفية تخص الشخص الواحد تستمد من قراره واختياره . او بعبارة ادق ان الحقيقة العرفانية الشطحية هى خاطر يخطر بالنفس بمناسبة حالة وجدانية معينة ، فهى متقلبة بتقلبها ، تارة تكون اتحادا او تارة حلولا وتارة اخرى فناء او شهودا .

وهذا الاختلاف الذى يصل الى حد التناقض يبطل ادعائهم بانها احوال ربانية ، او كشوفات رحمانية ، فالمسألة اذن مسألة نفسية وتجربة ذاتية ، تصدر من نتاج الوهم او الخيال . ولقد كرس الطوسى كل جهده فى تأويل الشطحات دفاعا عن اصحابها [1] التى لا يخلو من تعسف شديد ، وابتعاد عن المعانى التى ارادوها ، وذلك طمعا فى التماس العذر ، والتبرئة من كل التهم ضدهم . والحقيقة ان تلك الاقوال لا تحتاج الى التأويلات ، فان قائليها يقصدون ظاهرها ، فيجب ان تؤخذ بحسب مدلولها الواضح الذى تشف عنه الالفاظ ، والا اخطأنا فى فهم مقصودهم ، وهم فى حالة شدة الشوق الى الاتحاد بالله ، اذ المعرفة الحقة عندهم هى الاتحاد بالله ، والاتحاد بالله هنا يقصد اتحادا كاملا ، اى ان يصير العارف والمعروف شيئا واحدا فعلا ، سواء فى الجوهر او الفعل ، اى فى الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر منها . فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الاخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير غير واحد احد ، هو الكل فى الكل [2] . فعندما ينصرف العارف بكليته الى الله ، قاطعا كل علاقة له بالعالم ، تأتى حال من

---

(١) من الشطحات التى حاول الطوسى تأويلها دفاعا عن اصحابها بعد شطحات ابى يزيد البسطامى شطحات الشبلى ، وابى الحسين النورى ، وابى حمزة الصوفى وابى بكر على بن الحسن ومحمد بن موسى الفرغانى والواسطى (انظر «اللمع» من ص ٤٧٨ - ٥١٤)

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى « شطحات الصوفية » ص ١٤ .

الوجد العنيف او الانفعال العارم ، يخيل اليه خلالها ان الاتحاد قد حصل بينه وبين الله ، فيشعر العارف بانه غريب عن هذا العالم : انه ليس منه ، وبأنه يختلف عنه جوهرا وطبيعة ، حتى عن « انا » ، فهو غريب مما يقع داخل العالم ، او مما يتصور انه يقع خارجه او فوقه ، فاتخذ لنفسه معنى مطلقا ، بل يحدد طبيعته المستقلة عن العالم واسمى منه [1] . فلا معنى ولا وجود بالنسبة له لما يسمى بالمسئولية الاخلاقية او العدالة ، ولا معنى للعبادات والشرائع ولا للرسل والانبياء اطلاقا ، ولا معنى للعقل ولا المعقول ، وهذا يؤدى الى الغاء الجزاء من الثواب والعقاب والجنة والنار .

وفعلا لقد صرح ابو يزيد البسطامى ان الجنة هى دوام رؤية الله بلا حجاب [2] ، بل صار العارف للجنة ثوابا وصارت الجنة عليه وبالا [3] ، واذا كانت هناك نار حقا فماذا على الله لو غفر لقبضة تراب ، واى شرف لله فى ان يحرق قبضة تراب [4] ، فما الجنة والنار عند ابى يزيد ومن سار على دربه الا لعبتى صبيان ، لا بل قال أبو يزيد البسطامى ، انى اعلم ان جهنم اذا رأتنى تخمد [5] .

فكان البسطامى ينقل قضيتى الثواب والعقاب من المستوى الحسى الى مستوى المشاعر النفسية . او بعبارة أخرى ان الاخرويات لديه مجرد رموز فقط ، لا تؤخذ على ظاهرها ، فكل ماجاء فى القرآن الكريم والسنة الشريفة من وصف الجنة والنار ،

---

(١) د ، محمد عابد الجابرى ، بنية العقل العربى ، ص ٢٥٦ .

(٢) السهلجى ، النور ، ضمن كتاب ، نشطحات الصوفية ، ص ١١٤ .

(٣) ن ك ص ١١٨ .

(٤) ن ك ص ١٠٤ .

(٥) ن ك ص ١٤٧ .

مجرد تصويرات بيانية لجزاء معنوى ، بالرضا والطمأنينة ، او الندم والحسران . فهل يبقى بعد هذا مجال للقول بحشر الاجساد ؟ وهو ثالث المسائل التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة »[١] لنكتف بالقول ان التصوف ينبنى على انكار الاجساد فى الدنيا قبل الآخرة ، فضلا عن ان القول بالاتحاد والحلـــول والوحدة ، ينبنى على ذوبان النفوس ذاتها ، فلا بعث ولا حشر ولا الآخرة !

هذا ، وقد اتفق الباحثون على ان مصدر افكار البسطامى الفلسفة الهنديـــة . يقول الدكتور ماجد فخرى « ان التأثير الهندى فى هذا النمط من التصوف لا يحتمل الشك ، فهناك حلقة واضحة تصله بالفدانتا ، ليس فيما تعلمه البسطامى من استـــاذه السندى من الحقائق الكبرى فحسب ، بل وفى تركيب نظامه الفكرى ، ومانطوى عليـــه من المعانى العدمية ، ... ثم ان شطحاته الصوفية ، كلها تنم عن اندماج الـــذات بالاله ، ولها نظائر كثيرة فى الاوبانيشاد[٢] « والفيدانتا[٣] »

---

(١) اقرأ « ص ٢٨٢-٣٠٦ تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ط السادســـة مصر ١٩٨٠م .

(٢) هى زبدة فلسفية وصفوة التفكير الحدسى الهندى ، تمثل قمة الاسرار الصوفيـــة ، فيها النظرات التأملية والاحكام على الانسان والعالم والالهة ، التى تنصـــب على الباطنى ، وتبحث عن الخفى والسرى ، وماهو كامن وراء الطقوس والشكليات التعبدية والتضحوية والاساطير (د . على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٢١ دار الاندلس بيروت ط الاولى ١٩٨٠م) ويقول د . احمد شلبى ان الاوبانيشاد هى الاسرار والمشاهدات النفسية الخاصة للعرفاء من الصوفية ، وتدّون ارشادا للمتنسكين الذين مالوا الى باطن الحياة ، وتركوا ظاهرها ، وهى تمثل مذهـــب الروح الذى هو المرتبة العليا فى سلسلة الارتقاء الدينى ، وتعتبر خطوة جريئة فى سبيل الحرية الدينية وتخليص الدين من الرسوم البرهمية ، ولولا بقايا مـــن الشعور الدينى ، لكانت الاوبانيشاد فلسفة محضة (اديان الهند الكبرى ص ٤٤ ، مكتبة النهضة المصرية ط الرابعة ١٩٧٦م .) أما الفيدانتا فمعناه « العلم والمعرفة »

(٣) « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٣٣-٣٣٤ باختصار .

(Oupanichade Vedanta) وكلاهما شروح وتعليقات على اسفار الفيدا (Veda) المقدسة لدى البرهميين (١). ويقول جولد تيسهر (٢) ان النزعة العدمية التي تصاحب المكاشفة جاءت من اديان الهند خاصة « اذ يقول البرهمي « في اللحظة التي تتجلى او تنبعث فيها المعرفة في نفسي ، حيث اصبح متحدا مع براهما لا اكون مكلفا بعمل او فريضة ، وان التأمل في الكائن الاعلى يجعل الاعمال الظاهرة سدى لا نتيجة لها . . . لان اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه الى مافوق الاشكال الدينية المحدودة (٣) « وجاء في كتاب « الاوبانيشاد » ان الخلاص ينال بوسيلتين. الاولى ، المعرفة لان بها وحدها ينمحي الزيف من القلب البشري ، وبها يتحرر الفرد من قيود الاخطاء . فالطريقة الوحيدة للامتزاج ببراهمان (المطلق) هي المعرفة . اما الوسيلة الثانية فهي انحصار الانسان في نفسه ، والتمركز في داخل مطلقه الازلي ، وهذا الانحصار شاق جدا ، . . . فاذا اخذ في اسباب هذا الاتصال ببراهمان ، وجب عليه ان يجعل غايته كشف السر الأسمى ، ووسيلته الى هذا الكشف اعتزال الحياة وما تحويه من مظاهر وأعمال ،

---

(١) د ، علي عبد الواحد وافي « الاسفار المقدسة في الاديان السابقة للاسلام » ص ١٧٨ ، دار نهضة مصر بدون تاريخ .

(٢) اجنتس جولد تيسهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١م .) مستشرق مجري ، يهودي درس في بودابست ، وبعد حصوله على الدكتوراة من جامعة ليبتسك ، ارسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية الى الخارج ، فيينا ليدن ، ثم القاهرة ، سوريا وفلسطين ، له كتب كثيرة عن الدراسات الاسلامية اشهرها « العقيدة والشريعة في الاسلام » (د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة المستشرقين » ص ١١٩)

(٣) العقيدة والشريعة في الاسلام « ص ٣٥٤ ، ترجمة د ، محمد يوسف موسى ، دار الكاتب المصري القاهرة ١٩٤٦م .

وتسليمه نفسه الى التأمل العميق المنتهى الى الغيبوبة والامتزاج بيرهما والفناء فيه [١] »

وتحطيم الجسد او حدود الذات يصل بالنفس الى الكل ، كما يمتزج الندى بالعصارة التى تغذى الزهرة ، كالسواقى تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل [٢] » فمهما تعددت الآراء امام شطحات ابى يزيد ، فاننا نجدها مطابقة تماما مع الافكار الهندية وكانت تدور حول فكرة الاتحاد بالله ، وعلى ادعاء الالوهية .

وهذا ماأكده الباحث العلامة البيرونى فى كتابه الممتاز « تحقيق ماللهند » فقد افاض فيه بدقة وصف الفلسفة الهندية الدينية ، وقارن بين عقائد الهند والصوفية والفلسفة اليونانية والافلاطونية .

يقول البيرونى : كان فيهم (الهنود) من يقول : ان المتعرف بكليته الى العلة الاولى متشبها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق [٣] .... ومن صرف فكرته عن الاشياء الى الواحد ثبت نور قلبه كثبات نور السراج الصافى الدهن فى كنّ لا يزعزعه فيه ريح ، وشغله ذلك عن الاحساس بمؤلم من حر او برد لعلمه ان ما سوى الواحد الحق خيال باطل [٤] .... وهل يمكن ادراك معرفته حتى يعبد حق عبادته الا بالاشتغال به عن الدنيا

---

(١) د ، محمد غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٠٨-١٠٩ مكتبة الانجلو المصرية ط الثانية بدون تاريخ.

(٢) الاوبانيشاد النشيد الثامن « ترجمة كمال جنبلاط نقلا عن د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ١١ .

(٣) تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة « ص ٢٨ .

(٤) ن ك ص ٥٤ .

بالكلية ، وادامة الفكر فيه [١] . . . . وفى خاتمة كتاب « باتنجل » سأل السائل عن كيفية الخلاص فقال المجيب: ان شئت فقل هو تعطل القوى الثلاث وعودها الى المعدن الذى صدرت عنه [٢] ، . . . والى طريق باتنجل ذهبت الصوفية فى الاشتغال بالحق ، فقالوا : مادمت تشير فلست بموحّد حتى يستولى الحق على اشارتك بافنائها عنك فلا يبقى مشير ولا اشارة [٣] .

ومما يلفت الانتباه ، ان الفلسفة الهندية تمتاز بالبحث عن المعرفة ، لكن ليست معرفة مجردة ، كما فى الفلسفة اليونانية - ولا يكتفى بسبكها فى تصورات ذهنية ، بل تحقيق وتجربة تقوم على وضع الذات فى الموضوع والذوبان فيه ، بمعنى انها ازالة الحواجز الفكرية والكلامية بين الذات التى تعيش والموضوع المعاش . فالعقل قاصر ، والكلام عاجز ، عن ادراك الحقيقة . الادراك الحقيقى لهذه هو فى الاتحاد بيننا وبينها ، التى تتم من الداخل ، لا بواسطة العقل والتصورات حيث التحليل والتقطيع ، بل الفكر ينصب على الباطن ، ولا يسعى لاكتشاف العالم . وباختصار، الفلسفة الهندية انما تدعو الى اجراءات على اوفى القلب ، لا فى العقل . انها ذا ثانية صرفة ، تشدد على قيم القلب والوجدانيات ، وبذلك فقط يستطيع المرء تجاوز نفسه بلوغ التحقق . فالكفاح روحى ، انه ضد النفس ، والنفس هى الخصم . من هنا تأتى القتامة والقساوة والغلظة على الحياة والجسم ، ومن هنا التشاؤم والانسحاب والنكوص بوجه عام [٤] ، ومن اهم المفاهيم الفلسفية الهندية

---

(١) تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة « ص ٥٦ .

(٢) ن م ص ٥٨ .

(٣) ن م ص ٦٢ .

(٤) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٦٩ - ٧٠ .

مفهومان « برهمن و « اتمن » يدل الاول على القدرة العليا المقدسة ، يسكن في اقدس اقداس الانسان ، او في سويداء اعماقه ، وهو طاقة كامنة في الانسان ، قائمة في مابعد الوعي والحس ، كائنة فيما بعد المكان والزمان ، والحتمية والقياس ، ارفع من كل مافي الانسان بدنيا وباطنيا . اما الاتمن فيترجم بكلمة نفس او روح « انه الذات الفردية ، هي جوهر الانسان (١) . وباختصار « البرهمن » هو جوهر الوجود أما الاتمن ، فهو جوهر الفرد . . وعلى هذا تكون المشكلة الاساسية في الفلسفة الهندية هي في امكانية بلوغ برهمن ، والاتصال به ، على هذه الارض وفي هذه الحياة ، تلك فكرة اتحاد أتمن مع برهمن اي تحقيق الخلود والحقيقة الاسمى (٢) .

والذي بلغ الى الاتحاد مع البرهمن يسمى « بهكشو » BHIKHU « القديس ، وهو المسافر طرا بلا مأوى ولا زاد ، المتوحد مع الذات المطلقة والخالدة المتخلي عن بدنه ، الذي يدير ظهره للمجتمع ، والعالم كله ، فلا ينظر الى البدن ، ولا الحياة ولا العمل ، ولا النشاط . وهو الذي يتأمل ولا يعمل ، يعيش باللاانا ولا حقيقة الذات ، حيث يفنى في الانا الخالد والذات المطلق ، فاصبح اللاانسان بل الها ، لا بل يكون موجودا في كل كائن في كل انسان وحيوان ونبات وجماد . وجاء في الاوبانيشاد « ان الذي يرى ذاته في جميع الكائنات ويرى جميع الكائنات في ذاته ، يصبح بذلك هو والبرهمن الاسمى واحدا (٣) »

تلك هي الدلالة العميقة للعبارة الشهيرة القائلة « تات تفام أشي » Tattvamashi « انت هو ذاك (٤) »

---

(١) د ، علي زيعور « الفلسفات الهندية ص ٧٨-٧٩ .

(٢) ن ك ص ٧٩ .

(٣) ن ك ص ١٢٩ .

(٤) ن ك و ن ص .

اليست هذه العبارة هى نفسها شطحات أبى يزيد القائلة « حسبى من نفسى حسبى » سبحانى ما اعظم شأنى » وقوله « لا حق الا وانا هو » وقوله « كأن الرب انا » ؟!

وبعد فنستطيع ان نجزم بان شطحات ابى يزيد البسطامى مصادرها الفلسفة الصوفية الهندية ، وسنعود الى توضيح اكثر فى الفصول الآتية .

هذا وقد افاض الامام ابن الجوزى فى كتابه « تلبيس ابليس » رد تلك الشطحات المنسوبة الى ابى يزيد . ففى قوله « صار العارف للجنة ثوابا وصارت الجنة للعارف وبالا » يقول ابن الجوزى : هذه جرأة عظيمة اذا كانت وبالا للعارفين فكيف تكون لغيرهم ، كل هذا منبعه من قلة العلم وسوء الفهم (١) » ثم يقول « اعلم ان العلم يورث الخوف واحتقار النفس وطول الصمت ، واذا اعتبرت علماء السلف ، رأيت الخوف غالبا عليهم ، والدعاوى بعيدة عنهم ، قال الله تعالى : انما يخشى الله من عباده العلماء » وقال صلى الله عليه وسلم : انا اعرفكم بالله واشدكم له خشية (٢) » وفى قوله : ان جهنم اذا رأتنى تخمد » قال ابن الجوزى : من قال هذا الكلام كائن من كان فهو زنديق يجب قتله فان الاهوان للشئ ثمرة الجحد ، . . . وينبغى ان يقرب الى وجهه شمعة فاذا انزعج قيل له هذه جذوة من نار (٣) » وردا على الجنيد الذى قال : ان الرجل (ابا يزيد) مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما استهلكه ، قال ابن الجوزى : هذا من الخرافات (٤) !

---

(١) « تلبيس ابليس » ص ٣٣٥ .
(٢) « تلبيس ابليس » ص ٣٤١ .
(٣) ن ك ص ٣٤٣ .
(٤) ن ك ص ٣٤٤ .

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية: واما ان يكون الخلق جزءا من الخالق فهذا كفر صريح يقوله اعداء الله .... النصارى ومن غلا من الرافضة، وجهال المتصوفة، ومن اعتقده فهو كافر. نعم، للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب، ومنازل اليقين مالا تكاد تحيط به العبارة، ولا يعرفه حق المعرفة الا من ادركه وناله، والرب رب، والعبد عبد، ليس في ذاته شئ من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شئ من ذاته، وليس احد من اهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به، او بغيره من المخلوقات، ولا اتحاده به[1]".

واما جواب ابى يزيد لفقيه حينما سأله، علمك هذا عمن ومن اين؟ بقوله "اخذنا علمنا من الحى الذى لا يموت. يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: كل من كان من اهل الالهام والمكاشفة لم يكن افضل من عمر، فعليه ان يسلك سبيله في الاعتصام بالكتاب والسنة، تبعا لما جاء به الرسول، لا يجعل ما جاء به الرسول تبعا لما ورد عليه. وهؤلاء الذين اخطأوا وضلوا وتركوا ذلك واستغنوا بما ورد عليهم، وظنوا ان ذلك يغنيهم عن اتباع العلم المنقول... اما ما نقله الثقات عن المعصوم فهو حق، ولولا النقل المعصوم لكنت انت وامثالك اما من المشركين، واما من اليهود والنصارى، واما ماورد عليك فمن اين لك انه وحى من الله؟ ومن اين لك انه ليس من وحى الشيطان؟ والوحى وحيان وحى من الرحمن، ووحى من الشيطان، قال تعالى: [2]"وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم" وقال تعالى[3]" وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، جـ ١١ ص ٧٤.

(٢) الانعام ١٢١. (٣) الانعام ١١٢.

غـرورا [١] » وقال ابن عقيل [٢] : ان غاية هؤلاء (الصوفية) الشك والشطـــح ، والمتكلمون عندى خير من الصوفية ، لان المتكلمين قد يزيلون الشك ، والصوفيـــة يوهمون التشبيه ، فاكثر كلامهم يشير الى اسقاط السفارة والنبوات. . . فقد طعنـوا فى النبوات وعولوا على الواقع. . . . ومن قال حدثنى قلبى عن ربى ، فقد صرح انه غنى عن الرسول ، ومن صرح بذلك فقد كفره فهذه كلمة مدسوسة فى الشريعـــة ، تحتها هذه الزندقة ، ومن رأيناه يزرى على النقل علمنا انه قد عطل امر الشرع ، وما يؤمن هذا القائل : حدثنى قلبى عن ربى » ان يكون ذلك من القاء الشياطـــين ، وهذا هو الظاهر ، لانه ترك الدليل المعصوم ، وعول على مايلقى فى قلبه الذى لـــم تثبت حراسته من الوساوس [٣] » وانضم الامام ابن قيم الجوزية الى شيخه فى ابطـــال الشطح فقال : ومن كيده (الشيطان) ما القاه الى جهال المتصوفة من الشطـــح والطامات ، وابرزه لهم فى قالب الكشف من الخيالات ، فأوقعهم فى انواع الاباطيل والترهات ، وفتح لهم ابواب الدعاوى الهائلات ، واوحى اليهم ، ان وراء العلـــم طريقا ان سلكوه افضى بهم الى كشف العيان ، واغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن ، فحسن لهم رياضة النفوس وتهذيبها ، وتصفية الاخلاق والتجافى عما عليه اهـــل الدنيا ، واهل الرياسة والفقهاء ، وارباب العلوم ، والعمل على تفريغ القلب وخلـــوه عن كل شئ ، حتى ينتعش فيه الحق بلا واسطة تعلم ، فلما خلا من صورة العلـــم الذى جاء به الرسول نقش فيه الشيطان ، بحسب ماهومستعد له من انواع الباطل ،

---

(١) **مجموع الفتاوى** ، جـ ١٣ ص ٧٤ .

(٢) على بن عقيل بن محمد البغدادى ابو الوفا (٤٣١-٥١٣هـ/ ١٠٤٠-١١١٩م) عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد فى وقته ، قوى الحجة له تصانيف كثـــيرة اعظمها «كتاب الفنون» فى اربعمائة جزء (الزركلى، الاعلام جـ ٤ ص ٣١٣)

(٣) ابن الجوزى «تلبيس ابليس» ص ٣٧٥ .

وخيله للنفس ، حتى جعله كالمشاهد كشفا وعيانا [١] . . . . فلغير الله لا لـــــه سبحانه مايفتحه عليهم الشيطان ، من الخيالات والشطحات ، وانواع الهذيان .وكلما ازدادوا بعدا واعراضا عن القرآن وما جاء به الرسول ، كان هذا الفتح على قلوبهـم اعظم [٢] « وجدير بالذكر ان من بين الصوفية الكبار - وهو ابن سالم البصرى [٣] . . . صاحب سهل التسترى - من طعن البسطامى وكفره ، وان كفره والحاده اسوأ مـن فرعون ، لان البسطامى قال سبحانى ، وفرعون قال انا ربكم الاعلى ، لان الـــرب يسمى به المخلوق ، فيقال : فلان رب دار ، اما سبحان فاسم من اسماء اللـــه [٤] تعالى ، الذى لا يجوز ان يسمى به غيره تعالى » [٥] واذا كان ابو يزيد البسطامـى معروفا بانه صاحب الشطحات ، وهو مستهلك ولم يملك نفسه ، الامر الذى دعا بعض العلماء - منهم الجنيد [٦] وابن خلدون [٧] - الى قبول العذر له ، فان الوضـع مختلف جد الاختلاف بالنسبة للحلاج .

---

(١) اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان « ج ١ ص ١١٩ .

(٢) ن له ص ١٢٠ .

(٣) ابو عبد الله محمد بن احمد بن سالم البصرى (ت ٢٩٧هـ) صاحب سهـــل التسترى ، لا ينتمى الى غيره من المشايخ ، وله بالبصرة اصحاب ينتمون اليـــه والى ابنه ابى الحسن وهم السالمية (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤١٤)

(٤) هذا خطأ لان سبحان ليس اسما من أسماء الله .

(٥) الطوسى « اللمع » ص ٤٧٢ .

(٦) ن ك ص ٤٥٩ .

(٧) المقدمة « ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

ـ نقد كلام الحـــلاج :ـ

وهاهو ذا الرجل الذى رسخ بقوته بناء التصوف الفلسفى ، حتى نجد ذكره فى كل كتب التصوف قديمها وحديثها ، كنموذج للصوفية . فما من كتاب التصوف والفلسفة الا ونجد فيه ذكر الحلاج فى بحث او فصل خاص ، بل اصبح اسم الحلاج مرادفـــا للتصوف الحقيقى ، كما انه اصبح موضوعا للآداب والفنون قديما وحديثا (١) .

وقبل ان ابدأ فى نقد كلام الرجل ، ينبغى علينا أن نعرف بأن التصـــــوف الفلسفى كطريقة لمعرفة الله نوعان : الاول يسمى « التصوف بالانتشار (mistique par extraversion) والثانى « التصوف بالانكفاء mistique par introversion وبينما يظل الاتصال بالله هو الهدف فى كليهما ، فان الطريق اليه يختلف احدهما عن الاخر ، حيث ان الصوفى فى النوع الاول يخرج عن ذاته ليتحد بالله ، على انه كلية الوجود فى الزمان والمكان . فالصوفى هنا يذوب ويفنى فى الله ويتحد به . أما النوع الثانى فالله نفسه هو الذى يغزو نفس الصوفى فيحل فيها ، وحينئذ يتحـــول الى كائن جديد ، اى كائن تم بعثه من جديد (٢) .

او بعبارة اخرى : ان العارف اما ان يرفع الى درجة تجل الهى ، فيـــؤول الجزئى الى الكلى والموقوت الى الدائم ، واما ان تنكشف الالوهية بتجليها فـــى الانسان (٣) »

وباختصار شديد اما ان يتأله الانسان او يتأنس الله ! والحلاج من النوع الاخير .

---

(١) اقرأ كتاب « الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا » د ، كامل مصطفى الشيبى ، مطبعة المعارف بغداد ط الاولى ١٩٧٦م .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٨ .

(٣) د ، عاطف جودة نصر « الرمز الشعرى عند الصوفية » ص ٤٥٦ دار الاندلـــس بيروت ط الثالثة ١٩٨٣م .

وهذا مانفهم من كلامه المعقد فى توضيح فلسفته العرفانية ، حيث انطلق عن فلسفة الحلول ، اى حلول ذات الله فى ذاته . ولكن فى الوقت نفسه يعتقد الحلاج ان الله فوق كل شئ ، مخالف لكل شئ ، فلم يؤمن بوحدة الوجود (اى ان الله هو العالم والعالم هو الله) كما سيقول به ابن عربى . لذلك كان دائما يسعى الى تحطيم الحجاب الحاجز بينه وبين الله باى شكل كان ذلك الحجاب . وهذا السعى لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوى على الاستغناء ليس فقط عن الشريعة ، بل وعن الرسول ايضا ، وذلك بداعى الرغبة الشديدة فى الجمع الحقيقى او الحلول التام[١] . وسأعود الى الكلام فى الحلول فيما بعد .

وذكر ابن الجوزى ان ابا بكر ممشاد[٢] قال « انه حضر عندنا بالدينور رجل معه مخلاة ، فما كان يفارقها ، لا بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة ، فوجدوا فيها كتابا للحلاج ، عنوانه « من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان » فوجه الى بغداد ، فاحضر الحلاج وعرض عليه ، فقال هذا خطى وانا كتبته ، فقالوا ، كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية ، فقال ، ماادعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا ، ثم قال « هل الكاتب الا الله والبد فيه آلة[٣] » فما هو الجمع ؟ الجمع كلمة تدل على معنى جرى عليه الصوفية كمصطلح خاص فيما بينهم[٤] . جاء فى كشاف اصطلاحات الفنون »

---

(١) د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٣١ و ، د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٥٧ .

(٢) من كبار الصوفية ، صحب يحى بن الجلاء (ت ٢٩٩ هـ) (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣١٦)

(٣) « تلبيس ابليس » ص ١٧١ .

(٤) يقول القشيرى « الجمع ماسلب عنك ، والفرق مانسب اليك ، ومعناه ان مايكون كسبا للعبد من اقامة العبودية ، ومايليق باحوال البشرية فهو فرق ، ومايكون من قبل الحق من ابداء معان واسداء لطف واحسان فهو جمع ، هذا ادنى احوالهم فى الجمع والفرق ، لانه من شهود الافعال ، فمن اشهده الحق افعاله عن طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف التفرقة ، ومن اشهده الحق مايوليه ، من =

« الجمع عند الصوفية ، هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث. لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات ، استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التميز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجئ الحق[1] » ثم يقول .... ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود ، وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة[2] » هذا ، وقد وضع الحلاج منهج الوصول الى معرفة الله ، وجعله في ثلاث درجات. الاولى ، درجة المريد ، وهي درجة الرياضة والزهد والكبح . والثانية درجة المراد ، وهي درجة الاضطرار والبلاء واستهلاك الناسوتية ، والفناء والخلاء عن الاوصاف البشرية . والثالثة درجة عين الجمع ، او رفع الانية ، وهي عليا الدرجات التي تحقق فيها الاتحاد التام بين العارف والمعروف[3] . والدرجة الثالثة هي التي وصل اليها الحلاج نفسه ، وهي الطريقة الوحيدة الصحيحة لبلوغ معرفة الله . فلا ايمان ولا علم ولا عبادة ، توصل الانسان الى ربه ، بل برفع الانية والجمع الى الله فقط ، كما سبق ذكره[4] . والحقيقة ان الحلاج هو الذي وضع التصوف كفلسفة متكاملة ، وهذا واضح من قوله « النقطة اصل كل خط والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطة ولا للنقطة عن الخط ... ومن هذا قلت مارأيت شيئا الا ورايت الله فيه[5] »

= افعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع. فاثبات الخلق من باب التفرقة ، واثبات الحق من نعت الجمع (الرسالة ، جـ ١ ص ٢٢٢) (وفي اصطلاحات الصوفية للكاشاني : الجمع هو شهود الحق بلا خلق » ص ٦٢ تحقيق د ، عبد الخالق محمود ، قارن التعريفات للجرجاني ص ٦٨)

(١) محمد علي الفاروقي التهانوي « كشاف اصطلاحات الفنون » جـ ١ ص ٣٣٤ تحقيق د ، لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

(٢) ن م جـ ١ ص ٣٣٥.

(٣) ماسينيون في مقدمة « الطواسين » للحلاج ص ٩٤ باللغة الفرنسية ، وقد نقله وترجمه الى اللغة العربية د ، محمد غلاب في « التصوف المقارن » ص ٩٨-٩٩.

(٤) انظر ص ٧٢ من هذا البحث. (٥) انظر ص ٧١ من هذا البحث.

معنى هذا النص ان التصوف عند الحلاج ، هو تركيب فلسفى يبدأ من اللامتناهى ، ليصل الى الواقعى ، والوجدان يرسم خطوطه ويحدد حدوده ، والتأمل يعين درجاته وأقسامه ، والصوفى من يعتقد انه يدرك الله مباشرة ويشعر باطنيا بالحضور الالهى[١] ، وكانت فلسفة الحلاج صادقة كل الصدق مع حياته ، صدق حياته مع فلسفته . فقد اكد انه لا قيمة للجسد ولا قيمة بالتبعية لما يؤديه هذا الجسد من اعمال[٢] . فكان الحلاج دائما يشعر بعدم الرضا تجاه تمسكه بالاشكال المحددة لمتطلبات العبادة ، كما كان يشعر بالفشل تجاه سعيه الدائب لتجاوز العلاقة السطحية بين الوجود الواجب والوجود الانسانى[٣] .

والسؤال الآن من اين استقى الحلاج فلسفته الصوفية ؟

استقى الحلاج فى بناء تصوفه الفلسفى من مصدرين ، المصدر الغربى والمصدر الشرقى . اما الاول فهو فلسفة دينية وعلمية ، معروفة باسم الهرمسية Literature Hermestique فما هى الهرمسية ؟[٤] ترجع الهرمسية - كعلوم وفلسفة - الى مجموعة من الكتب

---

(١) د ، عاطف جودة نصر ، الرمز الشعرى عند الصوفية ، ص ٣١٣ .

(٢) د ، عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٣٤٩ .

(٣) د ، محمد ياسر شرف ، حركة التصوف الاسلامى ، ص ١٧٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .

(٤) يقول الشهرستانى ، هرمس العظيم ، المحمودة آثاره ، المرضية افعاله واقواله الذى يعد من الانبياء الكبار ، ويقال هو ادريس عليه السلام ، وهو الذى وضع اساس البروج والكواكب السيارة ورتبها فى بيوتها ، واثبت لها الشرف والوبال والأوج والحضيض والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة والاستقامة بين تعديل الكواكب وتقديمها الخ (الملل والنحل ، ج ٢ ص ٣٥٣ ومابعدها) اما ابن ابى أصيبعة فيقول ، ان الهراسة كانوا ثلاثة : ١ - هو المثلث بالنعم فانه كان قبل الطوفان وهو الذى تذكر الحرانية نبوته ، وتذكر الفرس ان جده كيومرث وهو آدم ، ويذكر الحبرانيون انه اخنوخ وهو بالعربية ادريس . . . وهو اول من تكلم فى الاشياء العلوية . . . واول من بنى الهياكل ، =

والرسائل تنسب الى هرمس المثلث بالحكمة (Hermestris Megistie) الناطق باسم الاله ، واحيانا يقدم على انه هو نفسه اله ، ولذلك كانت تعتبر وحيا الهيا (١) .

والآراء الفلسفية الواردة فيها هي خليط غريب من الافكار الاورفية والفيثاغورية والافلاطونية والرواقية ، والفيزياء الارسطية ، والتنجيم الكلداني ، والكيمياء المصرى ، والعلوم السحرية المجوسية (٢) . ومجمل القول ان الهرمسية جمعت بين التراث اليونانى القديم ، والديانات الشرقية ، وهي تكون في مجموعها غنوصا حقيقيا ، الى جانب

= وكان مسكنه صعيد مصر ، فبنى هناك الاهرام ومدائن التراب والبرابى .

٢- انه من اهل بابل سكن مدينة الكلدانيين ، وهى بابل ، وكان بعد الطوفان فى زمن نزيربال . . . وكان بارعا فى علم الطب والفلسفة ، وعارفا بطبائع الاعداد وكان تلميذه فيثاغوراس . ٣ - انه سكن مصر ، وكان بعد الطوفان ، وكان طبيبا فيلسوفا عالما بصناعة الكيمياء (عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٣١-٣٣ ، تحقيق د ، نزار رضا ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥ م .) اما ابن النديم فيقول « ان هرمس حكيم بابلى انتقل الى مصر ، وانه ملكها » (الفهرست ص ٤٩٤)

(١) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٥ ، وفى ص ١٧٤ يقول الدكتور الجابرى « ان هرمس فى الاصل اسم لاحد الهة اليونان ، وقد طابقوا بينه وبين اله مصرى قديم هو طوط TDTH ، كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط هذا وبين النبى موسى عليه السلام ، أما فى الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الاله اوزيرس OSIRIS ، اله الدلتا المسئول عن الموتى والمصير البشرى ، ومن وظيفة طوط ككاتب ، نسب اليه اختراع الكتابة وبالتالى جميع الفنون والعلوم كالسحر والطب والتنجيم والحرافة ، ثم ارتقى طوط درجة سلم الالوهية ، فنسب اليه خلق العالم بصوته وكلمته ، فكانت قوة طوط كامنة فى صوته الى فى النفخ الصادر عنه ، فهو اذن الاله الخالق المعلم ، اما فى الاساطير اليونانية فكان هرمس ابنا للاله الاكبر زوس ZEUS ونسبوا اليه ايضا اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والاوزان ، واما فى الادبيات العربية فقد كان هرمس يقدم على انه النبى ادريس عليه السلام ، وانه اول من علم الكتابة والصنعة والطب والتنجيم »

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » جـ ٢ ص ٥٣٨ و ، د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٥ .

الغنوصية المعاصرة لها [١] . ومن الثابت ان الهرمسية فى استقبالها العلوم السرية قد وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية [٢] . والبحث العلمى الحديث - خاصة دراسة فيستوجير J. Festugire اثبت بما لا يقبل الشك ان تلك المؤلفات ترجع فى جملتها الى القرنين الثانى والثالث للميلاد ، وانها كتبت فى الاسكندرية من طرف اساتذة يونانيين او قبطيين يعرفون اليونانية [٣] . وباختصار يبدو ان هرمس كان مجرد اسم مستعار لارضاء حاجة الناس الى الوحى ، الذى كان يستأثر انذاك باهتمام عدد كبير من العقول [٤] . بل اعتبر جيورد انو برونو الهرمسية ديانة وفضلها على المسيحية [٥] . فانها امتازت باعتمادها على الالهام والوحى للوصول الى الرؤيا الصادقة ، لذا صبغت بطابع ذوقى ، وانتهت الى وضع منهج لمعرفة الاله [٦] . وعن منهج المعرفة الهرمسية اوضح لنا فرجسون Fergusson ، ان الانسان على وجه الارض كائن فان ، وان الله فى السماء كائن خالد ، لكن الانسان موجز جامع للكون كله ، وهو كائن حىّ يستحق التشريف والعبادة ، وهو يكاد يكون الله . والنفس الانسانية - وقد هبطت من السماء - يمكنها ان تعود الى هناك ، لا بفضل الطقوس والعبادات ، ولا بالرياضة

---

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢٠٢ .

(٢) هانز هنرش شيدر « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين » ضمن كتاب « الانسان الكامل فى الاسلام » د ، عبد الرحمن بدوى ص ٣٤ .

(٣) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٥ .

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى « الافلاطونية المحدثة عند العرب » ص ٤٢ وكالة المطبوعات الكويت ط الثانية ١٩٧٧م . و د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٥ .

(٥) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٥٠١ دار ابن زيدون بيروت ط الاولى بدون تاريخ .

(٦) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢٠٣ .

والتطهير ، ولا بفضل مخلص بل بقوة المعرفة[١] . غير ان هذه المعرفة لا يستطيع ان يحصل بها غير اقلية من الحكماء والاصفياء ، وهم الذين يتحملون اشراقة العقل الكلى الهادى الى طريق اندماج النفس فى الله[٢] . وذلك لان الله لا يصدق عليه وصف ، ولا تدركه العقول ولا الابصار ، فمن غير الممكن التوصل الى معرفته عن طريق التأمل فى الكون ونظامه ، اذ الكون لا يدل عليه ولا يرشد اليه[٣] . فالطريق الى معرفة الله فى الهرمسية هى النفس ، بوصفها جزء من الاله ، او بنت الله ، اوشئ من الله ، الذى يحمل فى ذاته صورة الله فى الانسان[٤] . واذا لم يكن الانسان على وعى تام بهذا الاصل الالهى للنفس ، واذا لم يتصرف بالتالى على اساس ان الله موجود فيه (حال فيه) بصورة من الصور ، فان الشيطان يستأثر به ويحل فيه محل الله . أما الطريق الى تحقيق جعل النفس محلا لله وليس للشيطان ، فبالجمع Rassemblement ، (نفس المصطلح عند الحلاج) وهذا الجمع يتطلب وقتا طويلا ، قوامه اعتزال الناس والعيش فى خلوة تامة ، والامساك عن الكلام ، والتوقف عن كل نشاط جسمانى ، وتجاهل كل احساس ، الى ان يتحقق ميلاد جديد ، ويتم داخله الزواج او النكاح بين النفس والله[٥] .

ويتكون الميلاد الجديد باربع مكونات: الوالد ، والرحم ، والنطفة ، ثم المولود الجديد . فالوالد هنا هو ارادة الله ، والرحم هو الحكمة الروحية الصافية ، أما النطفة فالمراد بها جوهر الاله ، واذا تحققت تلك الاربع جاء المولود الجديد

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٥٣٨ .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٦ .

(٣) ن م ، ص ١٧٧ .

(٤) قارن بمعنى الحديث « خلق الله الانسان على صورته » باعادة الضمير الى الله لدى الصوفية .

(٥) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٠ .

الذى يطلق عليه الهرامسة اسم « المريد » ويصبح هو نفسه « ابن الله او الكل فى الكل[١] » ويكون قد بلغ مرحلة الكشف والاشراق اى اشراق الله فى نفسه[٢] .

وكان هرمس **قد اعترف بنفسه بانه** اصبح فى حقيقة ذاته كائنا جديدا ، كائنا روحيا خالصا لا لون له ، ولا ابتداء فيه ، غير منظور لعين الجسم . واذا رغب المريد فى ان يصبح مثله ، فعليه ان يوقف نهائيا اثر الحواس فى نفسه ، ويتطهر من عواقب المادة وعقوباتها[٣] . وذلك لان اسكات الشهوات ، تحرر النفس عن شر المادة ، وحينئذ يجد الانسان الله فى داخل نفسه[٤] .

وجدير بالذكر ان هرمس كان معلما او مرشدا ذا مدرسة خاصة تعتمد على اعداد التلاميذ وتهيأتهم تهيأة روحية لتقبل مايلقى عليهم . واشترط عليهم ان يكون لديهم استعداد التأمل الروحى وقدرة على الانصات لاقوال المعلم . وكانت السرية التامة والكتمان من اهم التعاليم الهرمسى ، وكان الدرس شفويا لتلميذ او اثنين ، مع التركيز حول علوم التنجيم والسحر والكيمياء[٥] .

واستند فى تفكيره على الاسطورة ، والمعتقدات الدينية معا . فعلى المريد يجب الاذعان لها والايمان بها ، بغير حاجة الى برهان او دليل ، اذ لا فائدة اطلاقا للعقل والتفكير[٦] .

واضح لنا اذن ان التعليم الهرمسى ماهو الا تعليم باطنى سرى ، قام على

---

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢١٩ .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٠ .

(٣) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢١٩ .

(٤) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٣ .

(٥) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٦) ن ا ، ص ٢١٠ .

اساس التلقين والدرس المستمر ، واقامة الشعائر السرية ، يهدف الى رؤية الله رؤية كيميائية باطنية ، ثم الجمع اليه . هذا وقد اتفق الباحثون على ان الافكار الهرمسية قد تركت آثارا بعيدة لدى بعض الفرق او المذاهب والشخصيات الاسلامية ، وذلك عن طريق النقل الذى قام به صابئة حران ، وان اول فرقة تهرمس فى الاسلام هم الشيعة ، خاصة الغلاة[1] ، حين وجدوا فى الهرمسية المعين الذى لا ينضب ، فاستمدوا منه فلسفتهم النبوية ، باعتبار انها الهام سماوى ، تكاد تفوق الرسالة النبوية المشرعة قدرا. كما اثرت على الفلاسفة الاسلاميين ، من الكندى[2] والفارابى[3]

---

(١) هنرى كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ١٩٨ ، ترجمة نصير مروة ، وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ط الثالثة ١٩٨٣م. وكارل هينرش بكر « تراث الاوائل » ترجمة د ، عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ص ١٢ ، و « دى بور » تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ص ٢٤ ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ط الخامسة بدون تاريخ .

(٢) ابو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى (ت ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) فيلسوف العرب ، كان ابوه اميرا على الكوفة للخليفة المهدى ، ثم هارون الرشيد ، وحظى بالشهرة فى عهد المأمون ، واتخذه المعتصم معلما لابنه أحمد ، له عدة رسائل (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » جـ ٢ ص ٢٩٧-٣١١)

(٣) محمد ابو نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) المعلم الثانى ، فى مقابل ارسطوطاليس الملقب بالمعلم الاول ، ولد فى مدينة وسيج احدى مدن فاراب ، كان ابوه قائدا تركيا ، ارتحل الى حران ثم الى بغداد ، وهناك ام حلقة ابى بشر متى بن يونس الفيلسوف ، ثم انتقل الى بلاط سيف الدولة فى حلب ، وكان يطيل المقام فى دمشق ، قتله جماعة من اللصوص فى عسقلان ، ونقل جثمانه الى دمشق ، حيث دفن فيها ، له عدد ضخم من الرسائل والكتب والشروح (د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة" جـ ٢ ص ٩٣- ١١٨)

وابن سينا [١] فى نظريتهم الاشراقية ، المستندة الى الكشف والالهام [٢] . على ان اكبر ممثل الهرامسة فى الاسلام هم الصوفية بدأ من جابر بن حيان ، وابى هاشم الكوفى ، ومعروف الكرخى ، فذو النون المصرى ثم الحلاج [٣] . اذ العلاقة بين الصوفية والشيعة معروفة لدى الجميع كما سبق ذكره [٤] . ومن الثابت ايضا ان الهرمسية قد وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . ومما لا بد ذكره ان الاتجاهات الهرمسية لا تعدو ثلاثة [٥] :

الأول : الاتجاه الذى يغلب عليه الموقف العرفانى كمعاناة ، ويمثله المتصوفة اصحاب الاحوال والشطحات .

الثانى : الاتجاه الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى ، ويمثله الصوفية الفلاسفة ، مثل الحلاج والسهروردى وابن عربى .

الثالث : الاتجاه الذى يغلب عليه السرد الاسطورى ، ونجد لدى غلاة الشيعة ، ويمكن لنا ان نجمل الافكار الهرمسية العامة التى اثرت فى الفلاسفة الصوفية ، فى النقاط التالية : ١- فكرة الطهارة الروحية عن طريق مجاهدة النفس ٢ - الاعتماد

---

(١) ابو على الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨ هـ) الملقب بالرئيس ، فيلسوف وطبيب ولد فى قرية خرميثن ، من ضياع بخارى ، حيث كان ابوه واليا عليها ، فى ايام الامير نوح بن منصور السامانى ، حفظ القرآن وكثيرا من الآداب والفقه فى سنه العاشر ، ثم درس الفلسفة على ابى عبد الله الناتلى ، ثم اشتغل بنفسه فى فهم كتب الفلسفة والمنطق والطب ، وهو ابن الثامن عشر ، له كتب كثيرة جدا ، اشهرها الشفاء والاشارات والتنبيهات ، والقانون فى الطب ، (د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٤٠-٦٧)

(٢) د ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ص ٢١٥ .

(٣) هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٩٩ ، و ، د ، عبد الرحمن بدوى ، التراث اليونانى ، ص ٩ .

(٤) انظر ص ٣١ من هذا البحث .

(٥) د ، محمد عابد الجابرى ، بنية العقل العربى ، ص ٢٦٩ .

على الالهام والكشف فى معرفة الحقائق الالهية . والغاء العقل والتفكير .

٣ - فكرة الحلول بمعنى اختفاء الوجود الانسانى ، وحلول الاله فيه ، وسمى الميلاد الجديد ٤ - التعاليم الشفوية والسرية ، باسلوب التلقين والارشاد ، ٥ - فكرة وحدة الوجود التى سوف يمثلها الصوفى الكبير ابن عربى ٦ - نظرية الفيض والصدور وسوف يمثلها السهروردى المقتول . وأما المصدر الشرقى ، الذى استقى منه الحلاج فى بناء عرفانيته الصوفية ، فهو فلسفة هندية . وقبل ان اتكلم عنها يجدر بنا الاشارة الى ان الهنود لا يستعملون كلمة « الفلسفة » ولكن يستعملون كلمة « علم الحقيقة » (فيديا سسترا VIDYA SASTRA) نفس الكلمة التى يستعملها الحلاج والصوفية عموما .

وكان رجال الدين الهنود يدعون دائما الالهة القادرة لتقيم فى جسده ، وتنمى قواه وتذوب فى ذاتيته ، ذلك مايجعلهم يتوجهون الى العالم السرى والجوانى العميق ، وهناك يجدون الحقيقة وسر الحقيقة[١] .

وكما سبق ان ذكرت ان شطحات ابى يزيد البسطامى ترجع الى الفلسفة الهندية من فكرة الانعدام والفناء والاتحاد ، وهنا نجد الحلاج استقى من نفس الافكار ، مع زيادة التعمق والتفلسف ، نمرة اخرى نلتقى مع كتاب « الأوبانيشاد » اذ جاء فيه :

فى الحق ياصديقى ، ان جميع الكائنات ، ولو انها صدرت عن الموجود المطلق لا تعرف انها تصدر عن الموجود المطلق ، وفى الحق ياصديقى انك لا تشعر بهذا الموجود ، وهو مع ذلك موجود ، وبوساطة هذا الجوهر تدب الحياة فى كل شىء ، وهو وحده الحق ، بل انك انت نفسك هو ذلك[٢] »

---

(١) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٧٠ .

(٢) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ١٤١ .

ومنذ قدم الزمان لم ينظر الهنود الى كتبها المقدسة ، الا الى شئ ضروري واحد يحتوى على كل ما عداه ، وهو المعرفة التامة ، اى ان يعرف العارف المطلق وان يدركه وان يكون هو هو ، وبهذه المعرفة التامة وحدها ينال الخلاص[١] .

كما جاء فى الأوبانيشاد ايضا « ان الكائن الاسمى لا يدرك بالعين ولا بالكلام ولا بواسطة الالهة الاخرين ، او الحواس ولا بالزهد ولا بالعمل الطقسى ، بنعمة المعرفة ندركه . واذا ماعكف الكائن التقى الطبيعة ، والمتطهر على التأمل فانه يبصره ، والعارف ان يتحرر من الاسم والصورة يذهب الى الشخص السماوى الذى هو مابعد المابعد ، اعلى من الاعلى ، ويتسامى فوق المتسامى ، فمن يعرف براهمان يصبح براهمان[٢] . اما من يبقى عند الطقوس واقفا عند الشعائر من الاضاحى وانواع التعبد فلن يصل الى شئ[٣] .

والمعرفة فقط لا تكفى ، من الضرورى ان يكون العارف يحقق ويحيا مايعرفه ، هو ما يجب ان يكون ، ان يعيش تجربة المعرفة هو بلوغ الكمال . وذلك بالتخلى عن العالم ورفضه رفضا كليا ، ويعتبر نفسه فى كل مكان وزمان ، بعيد عن الناس والنظم والحياة ، فلا يهتم بعمل البر أيّا كان ، اذ ليس هناك مكان ليمارس فيه تعاليم الخير ، وذلك بتحرره من الاسم والشكل ، ليغدو نحو الانسان الالهى[٤] .

ان المعرفة الأوبانيشادية تكون - كما يدعيه واضعوها - ارفع من اى دين او فلسفة او مذهب ، وهى تجربة فردية ذاتية ، تتعدى المكان وتدعى الخروج على الزمان ، انها عمل باطنى بحت ، بعيد عن ممارسة الخير واجتناب الشر ، لا تهتم

---

(١) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ١٤٠ .

(٢) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) ن ك ص ١٥٣ .

(٤) ن ك ص ١٣٠ .

بالعمل والسلوك ، ولا بالقانون والنظام. والعارف الاوبانيشادى لا تهمه الاخلاق ولا يهتم بها ، لم توضع الاخلاق لأجله ، لانه ليس من عالمها . والمعرفة الأوبانيشادية لا نشاطية ولا مجتمعية ، بل انعكاف على الذات ، وتأمل ومراقبة انها مذهب ، انت هو ذاك ، مستلزمات المعرفة ، والاخلاء وتركيز الذهن . والعارف يعتقد انه يحمل فى كيانه ماهو شبيه بالله ، فالله فيه ، وهو منه ، من هنا يرى نفسه وهو على هذه الارض انه جزء من الله او قطعة منه [1] . لا جسد له ولا فكر ، بل هو الانسان المتأله او الاله المتأنس ، وهذا ماآمن به الحلاج تماما . اذ ان كلامه منصب على الباطنى ، ويبحث عن الخفى والسرى ، وما هو كامن وراء العبادات الظاهرة .

وعند الهنود ايضا ان من استطاع ان يخلص كليته بتمامها من العالم ، فانه يصير الى نهاية المعرفة . فينكشف له ماوراء الحجب ، ويحيط باسرار القدر ، ويدرك كل ماتجرى به اقلام الغيب ، وتحصل عنده القدرة الكاملة على قهر الزمان والمكان ، فينطويان امامه متى شاء وكيف شاء ، ويستطيع ان يختفى عن الاعين ، وان يتشكل بأية صورة يشاء ، وان يشكل جميع العناصر كما يريد ، وان يحيط بمكنونات افكار غيره ، وان يظهر فى عدة أمكنة فى نفس اللحظة [2] .

ونقل الينا البيرونى [3] عن كتاب « باتنجل » ما جاء فيه : افراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشئ غير ما اشتغل به . ومن اراد الله اراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب ، ومن اشتغل بنفسه عما سواها لم يصنع لها نفسا مجذوبا ولا مرسلا ، ومن بلغ هذه الغاية غابت قوته النفسية على قوته

---

(١) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) د ، محمد غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٦٤ .

(٣) تحقيق ماللهند « ص ٥١ - ٥٢ .

البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية اشياء بحصولها يقع الاستغناء.فمحال ان يستغنى احد عما يعجزه ، واحد تلك الثمانية التمكن من تلطيف البدن حتى يخفى عن الاعين . والثانى التمكن من تخفيفه ، حتى يستوى عنده وطء الشوك والوحل والتراب . والثالث التمكن من تعظيمه حتى يريه فى صورة هائلة عجيبة . والرابع التمكن من الارادات . والخامس التمكن من علم مايروم . والسادس التمكن من الترأس على اية فرقة طلب . والسابع خضوع المرؤسين وطاعتهم . والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة . . . فاذا قدر على ذلك استغنى عنه وتدرج الى المطلوب فى مراتب: اولاها معرفة الاشياء اسما وصفة ، وتفاصيل غير معطية للحدود . والثانية تجاوز ذلك الى الحدود الجاعلة جزئيات الاشياء كلية ، الا انه لا تخلو فيها من التفصيل . والثالثة زوال ذلك التفصيل والاحاطة بها متحدة ولكن تحت الزمان . والرابعة تجردها عنده عن الزمان ، واستغناؤه فيها عن الاسماء والالقاب ، التى هى آلات الضرورة ، وفيها يتحد العقل والعاقل بالمعقول حتى تكون شيئا واحدا "

ثم يقول البيرونى "والى مثل هذا اشارة الصوفية فى العارف اذا وصل الى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون انه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغيير واختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشرية للتغير والتكوين [1] "

وهكذا اتضح لنا مما سبق ان الحلاج ومن سار على دربه قد بنى فلسفته العرفانية من مصادر اجنبية لاصلة لها بالاسلام ، لا من قريب ولا من بعيد . مصادر فلسفية وثنية ، اما غربية يونانية او شرقية هندية ، اجمالا وتفصيلا ، عقيدة وسلوكا .

أما قول الحلاج "العارف من رأى والمعرفة بمن بقى الخ ، فنفس كلام يسوذا

---

(١) "تحقيق ماللهند" ص ٥٢ .

اذ قال « الاحياء يتبدلون والحقيقة باقية ، خالدة بقاء الأبد ، الأفكار تضمحل ، واما المعرفة فتبقى [١] »

وكذلك ادعاؤه - والصوفية عامة - بالعلم اللدنى او الالهام والوحى وبالتالى دعوى العصمة ، فأخذ من البوذية . اذ البوذى هو الذى يتحقق فى نفسه حالة التسامى والصلابة الداخلية ، التى يقال انها من العلوم اللدنية ، او العلوم التى لا تشرح وانما تفهم ، وتحس بالذوق والحال ، ويعتقد البوذيون ان بوذا كان يسمع هاتفا ، يوحى له ، وينفخ فى روعه ، ويقذف فى نفسه الرشد ويلهمه الصواب [٢] »

وفى كتاب « كيتا » ان العلم يحصل للعالم على احد ثلاثة اوجه ، احدها بالهام وبلا زمان بل مع الولادة والمهد مثل « كبل » الحكيم فانه ولد مع العلم والحكمة . والثانى بالهام بعد زمان كاولاد براهم ، فانهم الهموا لما بلغوا اشدهم والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس [٣] »

وكما سبق ان ذكرت ان الحلاج هو اول من وضع فكرة وحدة الاديان [٤] . وهى فكرة هندية ، وردت فى كتاب « البهاغافاد جيتا » (نشيد السعيد ، او نشيد المولى) [٥] . اذ جاء فيه : ان كرشنا قد حل فى شكل بشرى ، هبط هذا الاله الارض كى يخلص البشرية ، فهو بمثابة اله شخصى يهتم بالعالم ويساعد الانسان . ومن صفات الاله كرشنا انه محب وانه متسامح ، يتقبل جميع انواع الايمان والاعتقادات لا يتعصب لشكل واحد ومعين من التعبد ، او لبلوغ الاشراق ، يكفى الاخلاص وحرارة

---

(١) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٢٣٦ .

(٢) ن ك ص ، ٢٣٢ .

(٣) البيرونى « تحقيق ما للهند » ص ٥٣ .

(٤) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٥) العنوان الكامل « شريماد - بهاغافاد - جيتا - اوبانيشاد » اى العقيدة السرية المعطاة فى أناشيد السعيد الماجد ، وهى اناشيد وقصائد شهيرة =

الايمان . ليس هو الها غيوراً ولا غضوبا ولا محتكرا ، انه يتقبل كل ميل تقى مهما كانت طبيعته ، وذاك الاله موجود فى كل شئ[١] . يقول كرشنا : ماهو البذر لكل المخلوقات ؟ انا هو ، مامن مخلوق جامد او متحرك يستطيع الوجود بدونى ، انا لعبة الماكرين وقوة القادمين ، انا النصر انا الجهد ، انا طهارة الطاهرة ، . . . ان الناس يختارون طريقة للعبادة توافق طبائعهم ، ايمان كل واحد يلائم استعداداته الفطرية[٢] " ويقول ايضا " انا الموجود ذاته بالنسبة لجميع الكائنات ، فبالنسبة لى لا يوجد شخص مكروه ولا شخص عزيز ، لكن الذين يخلصون لى بمحبة وبورع وبتقوى فانهم يوجدون فىّ اناه وانا ايضا اوجد فيهم[٣] "

وكما يقول ايضا " بياس بن براشر " اعرف الخمسة والعشرين[٤] بالتفصيل والتحديد والتقسيم معرفة برهان وايقان لا دراسة باللسان ثم الزم اى دين شئت فان عقباك النجاة "[٥]

وسبق ان ذكرت كذلك ان الحلاج - والصوفية الفلاسفة عموما - كان يستهزئ بالشريعة واحكامها ، وكان يدعو الى اسقاط التكاليف واستحلال المحرمات ، وكان

ذات طابع تعليمى ، تروج لعقيدة ينادى بها السعيد الذى هو الاله كرشنا والذى هو مظهر من مظاهر تجسدات الاله الخالق والحافظ والهادم العالم ، (د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٦٦)

(١) ن ك ص ١٦٨ .
(٢) ن ك ص ١٦٩ .
(٣) ن ك ص ١٧٢ .
(٤) وهى النفس الكلية ، والهيولى المجردة ، والمادة المتصورة ، والطبيعة الفالبة ، والأمهات البسيطة والعناصر الرئيسية ، والحواس المدركة ، والارادة المصرفة ، والضروريات الآلية .
(٥) البيرونى " تحقيق ما للهند " ص ٣٤ .

يقول ان الشريعة حجاب وكفر ، الخ [١]. وهذا ايضا اخذ من الافكار الهندية. ففى كتاب « كيتا » حوار بين البطل الشجاع « ارجونا » والاله « كرشنا » حيث يقول كرشنا وهو يعظه ويرشده الى علم الحقيقة: لقد اضلت كلمات « ويدا » عقلك ، فصرت لا تفهم قيمة الفرض ومايتبعه من الواجبات ، والذين يتمسكون بألفاظ ويدا وحدها يركبون شططا ، انهم انما يجرون وراء أهوائهم النفسية . يمنون انفسهم بالجنة ، لانهم حريصون على اللذائذ ، فيقومون بطقوس يرونها تضمن لهم الجنة . ولذلك تبلبلت عقولهم وتشعبت سبلهم وضلت اعمالهم ولا يستطيعون حصر افكارهم فى نقطة واحدة . . . اما انت يا ارجونا فكن فوق القشور الويدية . . . العاقل الذى وصل الى الحقيقة ليست الكتب الويدية له الا كبئر فى مكان ذى انهار [٢] . . . ياعزيزى لا يكون قهر النفس الا بصدق النية والتمرين والرغبة عن لذائذ الحياة ، والشرائع الظاهرية والطقوس الرسمية لا تنفعه شيئا . ان مجرد الرغبة فى هذا السلوك يغنى المرء عن ويدا وعن شرائع ويدا . هذه الرغبة تجعله فوق كل هذا . . . والعارف الذى يعبد الله ، يرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة ، واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله » [٣].

ومن شعائر البوذية ان يباح للكهنة والقديسين كل موبقة مهما بلغت فداحة مافيها من عهر ومجون مادام هذا الكاهن يدعى انه لا يحس اثناء هذا الفجور بسرور [٤]. وان الرجل الصالح هو الذى يتخلى عن ثمرات عمله ولا ينظر اليها ، ثوابا كانت ام عقابا [٥].

---

(١) انظر ص ٧٥ من هذا البحث.

(٢) د ، أحمد شلبى « اديان الهند الكبرى » ص ٨٥ .

(٣) ن ك ص ٨٩ .

(٤) د ، محمد غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٤٩ .

(٥) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٧٠ .

أما فلسفة الحقيقة المحمدية او النور المحمدى ، التى وضعها الحلاج لأول مرة فى دائرة التصوف[١] ، واعتنق بها الصوفية عامة ، فقد استقاها من ديانة ايرانية قديمة. فقد جاء فى كتاب « بند هشن الكبير » Bundahisn (الاساس) المكتوب باللغة الفارسية الوسطى ، ويعرف ايضا باسم « زند اجاسية » (Zandagasih): ان الانسان الاول او الانسان القديم الذى يسمى بـ « جيا مرتين Gaya maretan وجيومرد Gayomard (او كيومرث كما ذكره الشهرستانى[٢]) خلق صورة نورانية غدانية. وهو النموذج الاول للانسانية واصلها ، او ماهية كونية حيثما امكن على نحو اقوى ، وممثل الانسانية ومعناها الباطن . وكان بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة[٣] . الذى هبط خلال افلاك الكواكب السبعة وتلقى من كل مهيمن على فلك حظّا من طبيعته[٤] . وان بنى الانسان نشأوا من نطفته ووفقا لنموذجه ، وقد خلقه الله عونا واسعادا له[٥] .

وهذا الانسان الاول او الانسان الحقيقى لا يمكن ان يفصل - كما جاء فى الديانة الزردشتية - عن الاسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجردة ، الاسماء التى وضعت للقوى الالهية الروحية المدركة على انها ذات فردية[٦] .

وكما ورد فى « بند هشن » ايضا: ان العالم نشأ بعد وفاة الانسان الاول من اجزاء من جثته . غارت فى تراب الارض. وقيل انه عن اجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية ، وان الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة ، منها تكون العالم ، يضاف

---

(١) انظر ص ٥٥ من هذا البحث.

(٢) انظر « الملل والنحل » جـ ١ ص ٢٧٨ .

(٣) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٦ .

(٤) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٥) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٨ فى الهامش.

(٦) ن ك ص ٢٣ .

اليها معدنا ثامنا اشرف المعادن وهو الذهب، الذى ينشأ عن النفس (GAYA)[١].

فهنا يلعب الانسان الاول الدور الرئيسى لنشأة العالم، فكان يؤدى وظيفة كونيـــة. لذا فان هذه الفكرة كانت ذات اهمية كونية (COSMOLOGI) فهى تفيد فى تفسير نشأة العالم بتصوير اسطورى لدى الديانات الايرانية القديمة.

ونعلم هنا من اين جاءت فكرة التناظر بين الكون الاكبر والكون الاصغر، الـتى تصبح مبدأ هاما وهو:ان العالم انسان كبير وان الانسان عالم صغير، كما تعتقد به الشيعة (خاصة الاسماعيليه) واصحاب رسائل اخوان الصفاء[٢]، والصوفية عامـــــة، وبعض الفلاسفة مثل ابن سينا[٣].

ثم جاءت الديانة المانوية، فتتكرر هذه الفكرة - الانسان الاول كصورة الانسانية الباطنة قبل بداية العالم - بيد ان الانسان الاول هنا كان عليه ان يتخذ طابـــع المخلص الغنوصى، اذ الانسان الاول يساوى مجموع النفوس الفردية كلها. وكـــان يوهب نصف مافى الشمس من نور، وهو ابن الله، وروحه جزء من الروح الالهية. فكان ذا طبيعة الهية، لكن يظل مع ذلك متميزا من الالوهية العليا، وكان قد هبط مـــن عالم النور الى عالم الظلمة، واصبح فى قيود الطبيعة الخسيسة. ومن ذاته الخاصـة، يوقظ ويؤوب الى وطنه الالهى[٤]. وعن طريق هذا تفسر طبيعة الانسان المزدوجـــة،

---

(١) هانز هينرش شيدر، الانسان الكامل، ص ٢٥.

(٢) د، محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: رسالة سر الصلاة، ضمن كتاب، التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ص ٢٠٧، د، حسن عاصى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشـــر بيروت ط الاولى ١٩٨٣م.

(٤) هانز هينرش شيدر، الانسان الكامل، ص ٣٠ - ٣٨ بتصرف، وللتوسع عن ديانة مانى اقرأ، الفهرست، لابن نديم ص ٤٥٦ و، الملل والنحل، للشهرستانـى ج ١ ص ٢٩٠ والمانوية، تأليف د، عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضـــة العربية القاهرة بدون تاريخ.

فهى ذات اصل الهى وبطبيعتها حرة ، ومع ذلك فانها مغلولة الى العالم السفلى[١] .

فبعد ان كان الانسان الاول يؤدى وظيفة كونية كأصل العالم ، فى الديانة الايرانية ماقبل مانى ، اصبح الآن يظهر انه يؤدى وظيفة سر الخلاص، واصبح مخلصا لكل من يتأمل عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير فى الاصل الالهى ، وتحديد ذاته الباطنة[٢] .

هذا وقد اكد « فرنر ييجر WERNER JEGER » ، ان هذا التفسير للعالم الذى ادلى به فى ايران منذ اقدم الزمان قد اثرت فى الاكاديمية الافلاطونية[٣] . ثم تطور هذه الفكرة واختلطت بنظرية اللوغوس (الكلمة) والنوس (العقل) فى الفلسفة اليونانية المتأخرة ، المعروفة بالهيلينية ، المتميزة بالغنوص ، وتلقاها الفلاسفة المسلمون على انها فلسفة يونانية . لذا فاننا نرى ان المثل الاعلى للمعرفة فى الغنوصية والافلاطونية الحديثة قد احتل مكان السيادة فى تفكيرهم .

فعلى سبيل المثال : ان المعرفة اليقينية لا تقوم على التصورات المحددة ، بل على عيان او ادراك مباشر ، مرتبتها تساوى مرتبة الوحى الدينى . فالمعرفة هنا هى الخلاص ، وهى ظفر جديد بوجود خالص روحى[٤] .

والكتاب الموسوم باسم « اتو لوجيا ارسطوطاليس » الذى تلقاه الفلاسفة المسلمون زاعمين انه من كتب ارسطو طاليس[٥] . الفيلسوف اليونانى ، ماهو الا لمؤلف سريانى

---

(١) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٢) شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٩ .

(٣) ن ك ن ص .

(٤) شيدر « الانسان الكامل » ص ٤٣ .

(٥) ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة ٢٢٦هـ عن السريانية واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف الكندى وقد حققه د ، عبد الرحمن بدوى فى كتابة « افلوطين عند العرب » وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧م .

غنوصى مجهول ، كتبه بد وافع شرقية ايرانية وهى التفسير الروحانى للخلاص على اساس انه عود النفس الى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة[١] ، وتدل على ذلك فقرة تحدث فيها عن الانسان الاول الحق (اناشا قذمايا) بنفس الفكرة التى حددتها الديانة الايرانية ، بانه نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية[٢] .

وقد وردت هذه الفكرة ايضا (الانسان الاول القديم الحق) فى كتب القبالة اليهودية باسم « آدم قذمون » وفى الهرمسية باسم « الطباع التام » وعند الشيعة باسم الامام المتلئ بالحكمة التى رمزها النور[٣] . كما نجدها بوضوح فى رسائل اخوان الصفاء الذين كان غرضهم بالمعرفة هو التشبه بالله بحسب الطاقة الانسانية[٤] ، ويستمر هذا التطور على ايدى الفلاسفة الصوفية ، من الحلاج ، فالسهروردى المقتول ،

---

(١) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٤٥ .وهناك آراء كثيرة مختلفة حول نسبة الكتاب ، ذكرها د ، عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب « افلوطين عند العرب » لكن الجميع يتفقون على انه ليس لارسطوطالس .

(٢) فقرة بعنوان « الانسان العقلى والانسان الحسى » جاء فيها :
هذا الانسان الحسى هو صنم لذلك الانسان الاول الحق ، الا ان المصور هو النفس ، وقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق ، وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول ، الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة . وذلك ان قوى هذا الانسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى فى الانسان الاول قوية جدا ، وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان ، لان هذه انما هى اصنام لتلك ، فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول فينبغى ان يكون خيرا فاضلا ، وان تكون له حواس قوية ، لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها ، وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرق وأقوى » (انظر: افلوطين عند العرب « د ، عبد الرحمن بدوى ص ١٤٤ - ١٤٥)

(٣) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٤) ج ، دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام « ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابوريدة ص ١٦٢ ، و ، د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ٢٠٨ .

حتى تبلغ قمته بصورة فلسفية عميقة وخطيرة ، لدى الصوفي الكبير ، والفنوصي الخطير ابن عربي .

نستطيع ان نقول اذن : ان الحقيقة المحمدية (الحلاج) والقطب (السهروردي) والانسان الكامل (ابن عربي وعبد الكريم الجيلي) ماهي الا اسماء مختلفة لمسمى واحد، وهو الانسان الاول القديم الحق اوكيومرث في الديانات الايرانية القديمة !

وقد اصبحت هذه الفكرة حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهب ابن عربي باعتبار ان الانسان الكامل ماهية كلية تنطوي في وعيها على كل ماهو الهي قديم ، وكل ماهو مخلوق حادث معا ، وهو اذن كامل من كلتا الناحيتين ، اللاهوتية والناسوتية .

بهذا يتضح لنا جميعا ، من اين استقى الحلاج فكرة الحقيقة المحمدية او النور المحمدي ، انها فكرة ديانة وثنية ايرانية قديمة ، والاسلام برئ منها .

هذا ، وبعد ان عرفنا مصادر فلسفة الحلاج العرفانية ، أبدأ مطمئنا بنقل أقوال العلماء الصالحين ، الذين جاهدوا في سبيل كلمة الحق ، مخلصين لله ، غير مبالين بلومة لائم ، ولا خائفين عن عين حاسد ، بابطال تلك الافكار المنحرفة ، بل الكفر الصريح ، الدخيلة على مجتمع الاسلام .

وفي مقدمة هؤلاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

اذ سئل عمن يعتقد مايعتقده الحلاج وقتله هل كان ظلما او حقا ، وهل كان من اولياء الله او زنديقا ، فقال :

من اعتقد مايعتقده الحلاج من المقالات التي قتل الحلاج عليها فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين . فان المسلمين انما قتلوه على الحلول والاتحاد ، ونحو ذلك

من مقالات اهل الزندقة والالحاد كقوله انا الله . وقد علم بالاضطرار من دين الاسلام انه لااله الا الله ، وان الله خالق كل شئ وكل ماسواه مخلوق و « ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا »[1] . . . فلاخلاف بين الامة ان من قال بحلول الله في البشر واتحاده به ، وان البشر يكون الها ، وهذا من الالهه ، فهو كافر مباح الدم ، وعلى هذا قتل الحلاج .

ومن قال ان الله نطق على لسان الحلاج ، وان الكلام المسموع من الحلاج كان كلام الله ، وكان الله هو القائل على لسانه انا الله ، فهو كافر باتفاق المسلمين . فان الله لا يحل في البشر ، ولا تكلم على لسان بشر ، ولكن يرسل الرسل بكلامه ، . . . واما ان الله هو المتكلم على البشر ، كما يتكلم الجني على لسان المصروع ، فهذا كفر صريح . . . ومايحكى عن الحلاج من ظهور كرامات له عند قتله مثل كتابة دمه على الارض الله الله ، واظهار الفرح بالقتل او نحو ذلك فكله كذب ، كما ذكره العلماء . . . . .

وقد ذكر الشيخ ابو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية[2]: ان اكثر المشايخ اخرجوه عن الطريقة ولم يذكره ابو القاسم القشيري في رسالته من المشايخ ، . . . . . ومانعلم احدا من أئمة المسلمين ذكر الحلاج بخير ، لا من العلماء ولا من المشايخ . ولكن بعض الناس يقف فيه ، لانه لم يعرف امره ، وابلغ من يحسن به الظن يقول : انه وجب قتله في الظاهر ، فالقاتل مجاهد والمقتول شهيد وهذا ايضا خطأ ، . . . . وقول القائل انه قتل ظلما قول باطل ، فان وجوب قتله على ماظهره من الالحاد امر واجب باتفاق المسلمين . لكن لما كان يظهر الاسلام ويبطن الالحاد الى اصحابه صار زنديقا ، فلما اخذ وحبس اظهر التوبة ، والفقهاء متنازعون في قبول توبة الزنديق فاكثرهم لا يقبلها . . . واما قول القائل ان الحلاج من اولياء الله ، فالمتكلم بهذا

---

(١) « مريم » ٩٣ (٢) انظر ص ٣٠٧ ، ومابعدها .

جاهل قطعا ، متكلم بما لا يعلم . لو لم يظهر من الحلاج اقوال اهل الالحاد ، فان ولى الله من مات على ولاية الله يحبه ويرضى عنه ، والشهادة بهذا لغير من شهد له النبى صلى الله عليه وسلم بالجنه لاتجوز عند كثير من العلماء او اكثرهم . . . فاذا جوز ان يشهد لبعض الناس انه ولى الله فى الباطن ، اما بنص واما بشهادة الامة ، فالحلاج ليس من هؤلاء . فجمهور الامة يطعن عليه ، ويجعله من اهل الالحاد . . . فهذا الذى اثنى على الحلاج ووافقه على اعتقاده ضال من وجوه : احدها انه لا يعرف فيمن قتل بسيف الشرع على الزندقة انه قتل ظلما ، وكان وليا لله ، فقد قتل الجهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدرى وامثال هؤلاء كثير ، ولم يقل اهل العلم والدين فى هؤلاء انهم قتل ظلما ، وانهم كانوا من اولياء الله . فما بال الحلاج تفرد عن هؤلاء . الوجه الثانى ان الاطلاع على اولياء الله لا يكون الا ممن يعرف طريق الولاية ، وهو الايمان والتقوى ، ومن اعظم الايمان والتقوى ان يجتنب مقالة اهل الالحاد . فمن وافق الحلاج على مثل هذه المقالة ، لم يكن عارفا بالايمان والتقوى ، فلا يكون عارفا بطريق اولياء الله . فلا يجوز ان يميز بين اولياء الله وغيرهم . الثالث ، ان هذا القائل قد اخبر انه يوافقه على مقالته ، فيكون من جنسه ، فشهادته بالولاية شهادة لنفسه . . . وشهادة المرء لنفسه فيما لا يعلم فيه كذبه ولا صدقه مردودة ، فكيف يكون لنفسه ولطائفته الذين ثبت بالكتاب والسنة والاجماع انهم اهل ضلال . الرابع ان يقال : اما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين الله او لم يتب ، فهذا غيب يعلم الله منه . واما كونه انما كان يتكلم بهذا عند الاصطلام فليس كذلك ، بل كان يصنف الكتب ويقوله وهو حاضر ويقظان . . . واما ان يوافقه على ما قتل عليه ، فهذا حال اهل الزندقة والالحاد ، وكذلك من لم يجوز قتل

مثله فهو مارق من دين الاسلام[١] .

وردا على قوله « بيني وبينك اني تزاحمني » فارفع بحقك انيي من البين[٢] يقول رحمه الله : ان هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة ، يقوله الملحد ، ويقوله الزنديق ، ويقوله الصديق . فالاول مراده به طلب رفع ثبوت انيته ، حتى يقال ان وجوده هو وجود الحق ، وانيته هو انية الحق ، فلا يقال انه غير الله ولا سواه . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة ان الحلاج نصف رجل ، وذلك انه لم ترفع له الانية بالمعنى ، فرفعت له صورة . يقولون انه لما لم ترفع انيته في الثبوت في حقيقة شهوده ، رفعت صورة فقتل . وهذا القول مع مافيه من الكفر والالحاد ، فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فان قوله : بيني وبينك اني تزاحمني ، خطاب لغيره ، واثبات انية بينه وبين ربه ، وهذا اثبات امور ثلاثة . ولذلك يقول : فارفع بحقك اني من البين ، طلب من غيره ان يرفع انيته ، وهذا اثبات لامور ثلاثة . وهذا المعنى الباطل هو الفناء الفاسد ، وهو الفناء عن وجود السوى ، فان هذا فيه طلب رفع الانية ، وهو طلب الفناء ، وهو فناء اهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج ، وهو ان يجعل الوجود وجودا واحدا . . . ومن قال « فارفع بحقك انيي من البين ، بمعنى ان يرفع هو نفسه فلا يتبع هواه ، ولا يتوكل على نفسه وحوله وقوته ، بل يكون عمله لله لا لهواه ، وعمله بالله وبقوته لا بحوله وقوته كما قال تعالى « اياك نعبد واياك نستعين فهذا حق محمود[٣] « واما قوله « اذا بلغ الصب النكمال من الفتى * وغاب عن المذكور في سطوة الذكره فيشهد حقا حين اشهده الهوى * بان صلاة العاشقين من الكفر[٤] .

---

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٤٨٠ - ٤٨٦ باختصار شديد .

(٢) انظر ص ٧٢ من هذا البحث.

(٣) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٣١٢ - ٣١٥ .

(٤) انظر ص ٧٥ من هذا البحث.

فقال رحمه الله ردا عليه « هذا الكلام مع انه كفر هو كلام جاهل لا يتصور مايقول « فان الفناء والغيب هو ان يغيب بالمذكور عن الذكر ، وبالمعروف عن المعرفة ، وبالمعبود عن العبادة ، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل . وهذا مقام الفناء الذى يعرض لكثير من السالكين ، بعجزهم عن كمال الشهود المطابق للحقيقة . بخلاف الفناء الشرعى فمضمونه الفناء بعبادته عن عبادة ماسواه ، وبحبه عن حب ماسواه ، وبخشيته عن خشية ماسواه ، وبطاعته عن طاعة ماسواه . فان هذا تحقيق التوحيد والايمان . واما الفناء عن وجود السوى ، بحيث يرى ان وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فهذا هو قول هؤلاء الملاحدة ، اهل الوحدة . والمقصود هنا ان قوله : يغيب عن المذكور كلام جاهل ، فان هذا لا يحمد اصلا ، بل المحمود ان يغيب بالمذكور عن الذكر ، لا يغيب عن المذكور فى سطوات الذكر . اللهم الا ان يريد انه غاب عن المذكور ، فشهد المخلوق ، وشهد انه الخالق ، ولم يشهد الوجود الا واحدا ، ونحو ذلك من المشاهد الفاسدة ، فهذا شهود اهل الالحاد لا شهود الموحدين ، ولعمرى ان من شهد هذا الشهود الالحادى فانه يرى صلاة العارفين من الكفر[1] .

ويستمر شيخ الاسلام رحمه الله قائلا : من لم يعتقد وجوب الصلاة على كل عاقل بالغ غير حائض ونفساء فهو كافر مرتد باتفاق ائمة المسلمين ، وان اعتقد انها عمل صالح ، وان الله يحبها ويثيب عليها ، وصلى مع ذلك ، وقام الليل وصام النهار ، وهو مع ذلك لا يعتقد وجوبها على كل بالغ ، فهو كافر مرتد . ومن اعتقد انها تسقط عن بعض المشايخ العارفين والمكاشفين والواصلين ، او ان لله خواصا لا تجب عليهم الصلاة ، بل سقطت عنهم لوصولهم الى حضرة القدس ، اولاستغنائهم عنها ، بما هو

---

(١) « مجموع الفتاوى « ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

اهم منها او أولى ، او ان المقصود حضور القلب مع الرب ، او ان الصلاة فيها تفرقة ، فاذا كان العبد فى جمعيته مع الله فلا يحتاج الى الصلاة ، بل المقصود من الصلاة هى المعرفة فاذا حصلت لم يحتج الى الصلاة . . . او ان لله رجالا خواصا لا يحتاجون الى متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ، بل استغنوا عنه كما استغنى الخضر عن موسى . . . فهو كافر مرتد عن الاسلام ، باتفاق ائمة الاسلام ، ولو كان فى نفسه زاهدا عابدا [1] . . . ولا يصل احد من الخلق الى الله والى رضوانه وجنته وكرامته وولايته الا بمتابعته صلى الله عليه وسلم ، باطنا وظاهرا فى الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة ، فى اقوال القلب وعقائده ، واحوال القلب وحقائقه ، واقوال اللسان واعمال الجوارح . وليس لله ولى الا من اتبعه باطنا وظاهرا ، فصدقه فيما اخبر به من الغيوب ، والتزم طاعته فيما فرض على الخلق من اداء الواجبات ، وترك المحرمات ، فمن لم يكن مصدقا فيما اخبر ملتزما طاعته فيما اوجب . . . لم يكن مؤمنا فضلا عن ان يكون وليا لله ولو حصل له من خوارق العادات [2] » ثم يقول فى موضع آخر « واما العلم النافع الذى تحصل به النجاة من النار ، ويسعد به العباد ، فلا يحصل الا باتباع الكتب التى جاءت بها الرسل . . . فمن ظن ان الهدى والايمان يحصل بمجرد طريق العلم مع عدم العمل به ، او بمجرد العمل والزهد بدون العلم فقد ضل ، واضل منهما من سلك فى العلم والمعرفة طريق اهل الفلسفة والكلام بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة ، ولا العمل بموجب العلم ، او سلك فى العمل والزهد طريق اهل الفلسفة والتصوف بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة ولا اعتبار العمل بالعلم . . . فضل كل منهما من هذين الوجهين ، وتباينوا تباينا عظيما ، حتى اشبه هؤلاء اليهود

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ١٠ ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٢) ن ك جـ ١٠ ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

المغضوب عليهم ، واشبه هؤلاء النصارى الضالين ، بل صار منهما من هو شر من اليهود والنصارى[١] . . . اما من جعل كمال التحقيق الخروج من التكليف ، فهذا مذهب الملاحدة من القرامطة والباطنية ، ومن شابههم من الملاحدة المنتسبين الى علم او زهد او تصوف او تزهد . يقول احدهم: ان العبد يعمل حتى تحصل له المعرفة ، فاذا حصلت زال عنه التكليف . ومن قال هذا ، فانه كافر مرتد باتفاق ائمة الاسلام . . . وقد سئل الجنيد رحمه الله عمن يقول انه وصل من طريق البر الى ان تسقط عنه الاعمال ، فقال: الزنا والسرقة وشرب الخمر خير من قول هؤلاء . ولقد صدق الجنيد رحمه الله فان هذه الكبائر ، وهذا كفر ونفاق ، والكبائر خير من الكفر والنفاق[٢] ، وذلك لان العبادة من الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وصدق الحديث واداء الامانة وبر الوالدين وصلة الارحام والوفاء بالعهود ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والجهاد للكفار والمنافقين ، والاحسان الى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الادميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة . . . وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله والانابة اليه واخلاص الدين له ، والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضا لقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف بعذابه ، هى الغاية المحبوبة لله والمرضية له ، التى خلق الخلق لهذا . . . وبها ارسل جميع الرسل[٣] » وردا على ضلالة الحلاج فى وحدة الاديان يقول شيخ الاسلام رحمه الله « ان الجمع بين النقيضين فى الاعتقاد فى غاية الفساد ، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والايجاب ، على وجه يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى ، لا يمكن الجمع

---

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١٣ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(٣) ن ك ج ١٠ ص ١٤٩ - ١٥٠ .

بينهما ، وهؤلاء يزعمون انه يثبت عندهم فى الكشف ماينا قض صريح العقل ، وانهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين ، وان من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول . ولا ريب ان هذا من افسد ماذهب اليه اهل السفسطة . . . . . وهؤلاء الملاحدة يدعون ان محالات العقول صحيحة وان الجمع بين النقيضين صحيح ، وان ما خالف المعقول وصحيح المنقول صحيح ، ولا ريب انهم اصحاب خيال واوهام"(١)

وذكر شيخ الاسلام انه كان النزاع بين الجنيد بن محمد وبين طائفة من اصحابه الصوفية ، فى مقام الجمع ، فانهم اتفقوا على شهود توحيد الربوبية ، وان الله خالق كل شئ وربه ومليكه ، وهو شهود القدر ، وسموا هذا مقام الجمع ، فانه خرج به عن الفرق الاول ، وهو الفرق الطبيعى بارادة هذا وكراهة هذا ، ورؤية فعل هذا وترك هذا . فان الانسان قبل ان يشهد هذا التوحيد يرى للخلق فعلا يتفرق به قلبه ، فى شهود افعال المخلوقات ، ويكون متبعا لهواه فيما يريده ، فاذا اراد الحق خرج بارادته عن ارادة الهوى والطبع ، ثم شهد انه خالق كل شئ ، فخرج بشهود هذا الجمع عن ذلك الفرق . فلما اتفقوا على هذا ذكر لهم الجنيد ، الفرق الثانى وهو بعد هذا الجمع ، وهو الفرق الشرعى ، الا ترى انك تريد ما امرت به ، ولا تريد ما نهيت عنه ؟ وتشهد ان الله يستحق العبادة دون ماسواه ، وان عبادته هى بطاعة رسله ، فتفرق بين المأمور والمحظور ، وبين اوليائه واعدائه ، وتشهد توحيد الالوهية ، فنازعوه فى هذا الفرق"(٢)

وابطالا عن نظرية الحقيقة المحمدية او النور المحمدى يقول رحمه الله " ان وجود الحقيقة المحمدية الازلى كذب واضح ، مخالف لاجماع ائمة الدين ، وان كان

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) ن ك جـ ١٠ ص ٤٩٧ .

هذا يقوله طائفة من اهل الضلال والالحاد ، فان الله علم الاشياء وقدرها قبل ان يكونها ، ولا تكون موجودة بحقائقها الا حين توجد . ولا فرق في ذلك بين الانبياء وغيرهم ولم تكن حقيقته صلى الله عليه وسلم موجودة قبل ان يخلق ، الا كما كانت حقيقة غيره ، بمعنى ان الله علمها وقدرها ، لكن كان ظهور خبره واسمه مشهورا اعظم من غيره ، فانه كان مكتوبا في التوراة والانجيل وقبل ذلك . . . واما الحديث : كنت نبيا وادم بين الماء والطين، فلا اصل له ، لم يروه احد من اهل العلم بالحديث بهذا اللفظ ، وهو باطل . فانه لم يكن بين الماء والطين ، اذ الطين ماء وتراب ، ولكن لما خلق الله جسد آدم قبل نفخ الروح فيه ، كتب نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقدرها . . . وروى انه كتب اسمه على ساق العرش ، ومصاريع الجنة ، فاين الكتاب والتقدير من وجود الحقيقة ؟ ومايروى في هذا الباب من الاحاديث هو من هذا الجنس ، مثل كونه نورا يسبح حول العرش ، وكوكبا يطلع في السماء ونحو ذلك . . . ممن يروى الموضوعات المكذوبات باتفاق اهل المعرفة بالحديث ، فان هذا المعنى رووا فيه احاديث كلها كذب (١) . والنبي صلى الله عليه وسلم خلق مما خلق منه البشر ، ولم يخلق احد من البشر من نور ، بل قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال « ان الله خلق الملائكة من نور ، وخلق ابليس من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم . . . والادمي خلق من نطفة ، ثم من مضغة ، ثم من علقة ، ثم انتقل من صغر الى كبر ، ثم من دار الى دار ، فلا يظهر فضله وهو في ابتداء احواله ، وانما يظهر فضله عند كمال احواله ، بخلاف الملك الذي تشابه اول امره وآخره . . . ومحمد سيد ولد آدم وافضل الخلق واكرمهم . ومن هنا قال من قال ان الله خلق من اجله العالم ، او انه لولا هو لما خلق عرشا ، ولا كرسيا ولا سماء ولا ارضا ولا شمسا ولا قمرا ، لكن ليس

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ٢ ص ٢٣٧ - ٢٣٩ باختصار .

هذا حديثا عن النبى لا صحيحا ولا ضعيفا ، ولم ينقله احد من اهل العلم بالحديث عن النبى ، بل ولا يعرف عن الصحابة ، بل هو كلام لا يدرى قائله . . . وسيد ولد آدم هو محمد ، آدم فمن دونه تحت لوائه . قال صلى الله عليه وسلم « انى عند الله لمكتوب خاتم النبيين وان آدم لمنجدل فى طينته » اى كتبت نبوتى واظهرت . لما خلق آدم قبل نفخ الروح فيه ، كما يكتب الله رزق العبد واجله وعمله وشقى او سعيد ، اذا خلق الجنين قبل نفخ الروح فيه . فاذا كان الانسان هو خاتم المخلوقات واخرها ، وهو الجامع لما فيها ، وفاضله هو فاضل المخلوقات مطلقا ، ومحمد انسان هذا العين ، وقطب هذا الرحى ، واقسام هذا الجمع ، كان كأنها غاية الغايات فى المخلوقات فمما ينكر ان يقال انه لاجله خلقت جميعها ، وانه لولاه لما خلقت . فاذا فسر هذا الكلام ونحوه بما يدل عليه الكتاب والسنة قبل ذلك . واما اذا حصل فى ذلك غلو من جنس غلو النصارى باشراك بعض المخلوقات فى شئ من الربوبية ، كان ذلك مردودا غير مقبول . فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال « لا تطرونى كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم ، فانما انا عبد فقولوا ، عبد الله ورسوله »[1] .

وهكذا فقد بذل شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله فى رد ضلالات الصوفية ، ردا علميا عظيما ، على اساس الكتاب والسنة ، فجزاه الله عنا وعن الاسلام ، جزاء خيرا كثيرا .

وفيما يأتى احاول ان اتكلم باختصار ، عن معرفة الله الصحيحة ، كما امرنا الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ١١ ص ٩٤ - ٩٨ باختصار شديد .

ـ معرفة الله عند اهل السنة والجماعـــة:

يقول الامام ابن قيم الجوزية « المعرفة حضور صورة الشئ ، ومثاله العلمى فـــى النفس ، والعلم حضور احواله وصفاته ونسبتها اليه . فالمعرفة اذن تشبه التصـــــور ، والعلم يشبه التصديق [(١)] « . . . فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده ، بل لا يصفون بالمعرفة الا من كان عالما بالله ، وبالطريق الموصل اليه ، وبأفاتهـــــا وقواطعها ، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة . فالعارف من عرف الله سبحانـــه وتعالى باسمائه وصفاته وافعاله ، ثم صدق الله فى معاملته ، ثم اخلص له فى مقصـوده ونياته ، ثم انسلخ من اخلاقه الردئية وافاته ، ثم تطهر من اوساخه وادرانه ومخالفاته ، ثم صبر على احكام الله فى نعمه وبلياته ، ثم دعا اليه على بصيرة بدينه واياته ، ثـــم جرد الدعوة اليه وحده بما جاء به رسوله ، ولم يشبها باراء الرجال واذواقهـــــم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم ، ولم يزن بها ماجاء به الرسول عليه من اللـــــه افضل صلواته ، فهذا الذى يستحق اسم العارف على الحقيقة [(٢)] «

وقيل لعبد الله بن المبارك [(٣)] بماذا نعرف ربنا ؟ قال « بانه فوق سماواتـــه على عرشه بائن من خلقه » فأتى عبد الله باصل المعرفة التى لا يصح لاحد معرفـــة ولا اقرار بالله سبحانه الا به ، وهو المباينة والعلو على العرش [(٤)] » ثم ان المعرفـــة

---

(١) مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين " جـ٣ ص ٣١٤ تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى ، دار الكتاب العربى بيروت ط الاولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

(٢) ن ك ص ٣١٦ .

(٣) عبد الله المبارك بن واضح الحنظلى بالولاء التميمى ابو عبد الرحمن (١١٨ـ١٨١هـ) الحافظ شيخ الاسلام المجاهد ، صاحب التصانيف والرحلات ، وجمع الحديث والفقه واللغة وايام الناس والشجاعة والسخاء (الزركلى " الاعلام " جـ٤ ص ١١٥)

(٤) مدارج السالكين " جـ ٣ ص ٣١٩ .

مقدمة على المحبة ، وهذا مسلك يساير المنطق السليم . فان اول مرحلة فى علاقة الانسان بغيره هى مرحلة المعرفة ، ثم انتقلت الى المحبة ، ثم التفانى فى حبه . يقول ابن القيم « ان القلوب انما تحب من تعرفه ، وتخافه وترجوه وتشتاق اليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن الى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته ، فاذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والاقرار بها امتنع منها بعد ذلك ماهو مشروط بالمعرفة وملزوم لها . اذ وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممتنع »[1] نفهم من هذا ان المعرفة الصحيحة هى معرفة صفاته ونعوته ، وهى التى تدفع القلوب الى محبته . ومن حرم معرفة صفات الله لم تحصل له هذه المحبة ، لان شرط المحبة المعرفة ، فاذا فقد الشرط فقد المشروط . فمن كان بصفات الله اعرف ولها اثبت كان اكمل شهودا . ولهذا كان اكمل الخلق شهودا من قال « لا احصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك » ولكمال معرفته بالاسماء والصفات استدل بما عرفه منها على ان الامر فوق ما احصاه وعلمه ، فمشهد الصفات مشهد الرسل والانبياء وورثتهم . وكل من كان بها اعرف ، كان بالله اعلم . وليس للعبد فى الحقيقة مشاهدة ولا مكاشفة ، لا للذات ولا للصفات ، اعنى مشاهدة عيان وكشف عيان ، وانما هو مزيد ايمان وايقان[2] . ومن ادعى كشف العيان البصرى عن الحقيقة الالهية ، فقد وهم واخطأ ، وتعدى مقام الرسل . وانما غاية مايصل اليه العارف مزيد ايمان ويقين ، بحيث يعبد الله كأنه يراه ، لقوة يقينه وايمانه بوجوده واسمائه وصفاته[3] .

والقرآن من اوله الى آخره يدعو الناس الى النظر فى صفات الله وافعاله واسمائه ، دون الذات المجردة ، . . . ولما سئل المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

---

(١) ابن القيم « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٣٢٧ .

(٢) ن ك ج ٣ ص ٢٢٢ . (٣) ن ك ج ٣ ص ٢٢٥ .

حقيقة ربه من اى شئ هو ؟ انزل الله عز وجل « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » وكذلك لما سئل فرعون موسى عن حقيقة ربه بقوله « وما رب العالمين »[1] اجابه موسى بقوله « رب السموات والارض وما بينهما »[2] ، اذ لا وصول للبشر الى حقيقة ذاته ، فدلهم على نفسه بصفاته الثبوتية ، من كونه صمدا ، وصفاته السلبية المتضمنة للثبوت ، من كونه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ، لم يجعل لهم سبيلا الى معرفة الذات والكنه »[3] ثم يقول الامام ابن القيم « ان الرسل من اولهم الى خاتمهم - صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين - ارسلوا بالدعوة الى الله ، وبيان الطريق الموصل اليه ، وبيان حال المدعوين بعد وصولهم اليه ، فهذه

---

(١) « الشعراء » ٢٣ . (٢) « الشعراء » ٢٤ .

(٣) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٢٢١ وانظر مجموع « فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية » جـ ٥ ص ٤٨٩ - ٤٩٠ ، حيث يقول رحمه الله « هذا الموضع مما يقع فيه الكثير من السالكين ، يشهدون اشياء بقلوبهم ، فيظنون انها موجود فى الخارج هكذا ، حتى ان فيهم خلقا من هم من المتقدمين والمتأخرين يظنون انهم يرون الله بعيونهم ، لما يغلب على قلوبهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده فيما حصل لقلوبهم ويحصل لهم فناء واصطلام ، فيظنون ان هذا هو امر مشهود بعيونهم ، ولا يكون ذلك الا فى القلب ، ولهذا ظن كثير منهم انه يرى الله بعينه فى الدنيا . وهذا مما وقع لجماعة من المتقدمين والمتأخرين . وهذا غلط محض . حتى اورث مما يدعيه هؤلاء شكا عند اهل النظر والكلام ، الذين يجوزون رؤية الله فى الجملة ، وليس لهم من المعرفة بالسنة مايعرفون به . هل يقع فى الدنيا او لا يقع ، فمنهم من ينكر فى وقوعها فى الدنيا قولين ، ومنهم من يقول يجوز ذلك ، وهذا كله ضلال ، فان ائمة السنة والجماعة متفقون من ان الله لا يراه احد بعينه فى الدنيا ، ولم يتنازعوا الا فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة » وانظر ايضا جـ ٥ ص ٧٩ وفى جـ ٦ ص ٥١٢ ، يقول شيخ الاسلام « اجمع سلف الامة وائمتها على ان المؤمنين يرون الله بابصارهم فى الاخرة ، واجمعوا على انهم لا يرونه فى الدنيا بابصارهم ، ولم يتنازعوا الا فى النبى صلى الله عليه وسلم . ومن قال من الناس ان الاولياء او غيرهم يرى الله بعينه فى الدنيا فهو مبتدع ضال ، مخالف للكتاب والسنة واجماع سلف الامة لاسيما اذا ادعوا انهم =

القواعد الثلاث ضرورية ، في كل ملة على لسان كل رسول ، فعرفوا الرب المدعو اليه باسمائه وصفاته وافعاله ، تعريفا موصلا ، حتى كان العباد يشاهدونه سبحانه ، وينظرون اليه فوق سماواته على عرشه . . . وهذا مقصود الدعوة وزبدة الرسالة . والقاعدة الثانية ، تعريفهم بالطريق الموصل اليه ، وهو صراطه المستقيم الذى نصبه لرسله واتباعهم ، وهو امتثال امره ، واجتناب نهيه ، والايمان بوعده ووعيده . القاعدة الثالثة ، تعريف الحال بعد الوصول ، وهو ماتضمنه اليوم الاخر من الجنة والنار ، وماقبل ذلك من الحساب والحوض والميزان والصراط[1] "

وفي كتاب آخر يقول الامام ابن القيم رحمه الله[2] " معرفة الله سبحانه نوعان ،

= افضل من موسى ، فان هؤلاء يستتابون والا قتلوا " وانظر ايضا " التوسل والوسيلة " لشيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامي بيروت ط الثانية ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م . هذا وقد حكى الامام ابو الحسن الاشعرى ، اختلاف المسلمين في جواز رؤية الله على تسع عشرة ، انظر " مقالات الاسلاميين " ج ١ ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط الثانية ١٣٨٩هـ ، وفي ص ٣٤٤ من الكتاب المذكور ، يقول الاشعرى " وفي الامة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون انه جائز على الله سبحانه الحلول في الاجسام ، واذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا " لا ندرى لعله ربنا . ومنهم من يقول " انه يرى الله سبحانه في الدنيا على قدر الاعمال ، فمن كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن . ومنهم من يجوز على الله سبحانه المعانقة والملامسة والمجالسة في الدنيا وجوزوا مع ذلك على الله تعالى عن قولهم ان نلمسه " وفي الملل والنحل " يقول الشهرستاني " انه حكى عن بعضهم (المشبهة) انه كان يجوز الرؤية في الدنيا ليزورونه ويزورهم . (انظر ج ١ ص ١٢٠) وهناك بحث ممتاز بعنوان " رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها " للدكتور احمد بن ناصر آل حمد من سلسلة بحوث الدراسات الاسلامية ، اصدرها معهد البحوث العلمية واحياء التراث الاسلامية ، جامعة ام القرى مكة المكرمة ط الاولى سنة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م .

(١) " مدارج السالكين " ج ٣ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٢) " الفوائد " ص ٢٤٤ تحقيق محمد عثمان الخشت ، دار الكتاب العربى بيروت ط الرابعة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

الاول ، معرفة اقرار ، وهى التى اشترك فيها الناس ، البر والفاجر ، والمطيع والعاصى .
والثانى ، معرفة توجب الحياء منه والمحبة له ، وتعلق القلب به والشوق الى لقائه ، وخشيته والانابة اليه ، والانس به ، والفرار من الخلق اليه . والله تعالى يدعو عباده فى القرآن الى معرفته من طريقين ، احدهما النظر فى مفعولاته والثانى التفكر فى اياته وتدبرها . فتلك اياته المشهودة وهذه اياته المسموعة المعقولة . فالنوع الاول كقوله تعالى « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب[١] » وهو كثير فى القرآن ، والثانى كقوله تعالى « افلا يتدبرون القرآن[٢] » وهو كثير ايضا[٣] » وجماع ذلك ، الفقه فى معانى اسمائه الحسنى وجلالها وكمالها وتفرده بذلك ، وتعقلها بالخلق والامر ، فيكون فقيها فى اوامره ونواهيه ، فقيها فى قضائه وقدره ، فقيها فى اسمائه وصفاته ، فقيها فى الحكم الدينى الشرعى ، والحكم الكونى القدرى[٤] » واعم الناس معرفة ، من عرف من كلامه ، فانه يعرف ربا قد اجتمعت له صفات الكمال ونعوت الجلال ... والقرآن انزل لتعريف عباده به ، وبصراطه الموصل اليه ، وبحال السالكين بعد الوصول اليه[٥] » اما شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله فقد شرح وبين فى مواضع كثيرة من كتبه ، بان المعرفة المتصلة بالذات الالهية فطرية ، فقد فطر الانسان منذ نشأته على ذلك . وهذه المعرفة مجملة تحتاج الى تفصيل ، والقرآن يعمقها ويفصلها ، ويوضح للسالك غايته وطريق الوصول اليها ، ومنهج الرسل هو اسلم المناهج ، فى الاصل النظرى وفى الجانب السلوكى . يقول رحمه الله « الدين القائم بالقلب من الايمان علما وحالا هو الاصل ، والاعمال

---

(١) « آل عمران » ١٩٠ .
(٢) « النساء » ٨٢ .
(٣) « الفوائد » ص ٤٠ .
(٤) ن ك ص ٢٤٥ .
(٥) ن ك ص ٢٥٧ .

الظاهرة هى الفروع وهى كمال الايمان . فالدين اول مايبنى من اصوله ويكمل بفروعه . . . فاصوله تمد فروعه وتثبتها ، وفروعه تكمل اصوله وتحفظها [١] " وذكر الله يعطى الايمان ، وهو اصل الايمان . والله سبحانه هو رب كل شئ ومليكه ، وهو معلم كل علم و واهبه . فكما ان نفسه اصل لكل شئ موجود ، فذكره والعلم به اصل لكل علم ، وذكره فى القلب . والقرآن يعطى العلم المفصل فيزيد الايمان ، كما قال جندب بن عبد الله البجلى [٢] وغيره من الصحابة " تعلمنا الايمان ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا ايمانا [٣] " فالخالق سبحانه وتعالى ، ليس له شبيه ولا نظير ، فالتفكر الذى مبناه على القياس ممتنع فى حقه ، وانما هو معلوم بالفطرة ، فيذكره العبد . وبالذكر وبما اخبر به عن نفسه يحصل للعبد من العلم به امور عظيمة ، لاتنال بمجرد التفكير والتقدير ، اعنى من العلم به نفسه ، فانه الذى لاتفكير فيه . فاما العلم بمعانى ما اخبر به ونحو ذلك ، فيدخل فيها التفكير والتقدير كما جاء به الكتاب والسنة ولهذا كان كثير من ارباب العباد والتصوف يأمرون بملازمة الذكر ، ويجعلون ذلك هو باب الوصول الى الحق ، وهذا حسن اذا ضموا اليه تدبر القرآن والسنة واتباع ذلك . وكثير من ارباب النظر والكلام يأمرون بالتفكر والنظر ، ويجعلون ذلك هو الطريق الى معرفة الحق . والنظر صحيح اذا كان فى حق ودليل ، فكل من الطريقين فيها حق ، لكن يحتاج الى الحق الذى فى الاخرى . ويجب تنزيه كل منهما عما

---

(١) " مجموع الفتاوى " ج ١٠ ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

(٢) جندب بن عبد الله البجلى (ت ٧٠هـ) صحابى نزل الكوفة والبصرة وله عدة احاديث (الامام شمس الدين محمد بن احمد الذهبى " سير اعلام النبلاء " ج ٣ ص ١٧٤ ، تحقيق محمد نعيم العرقسوس ومأمون صاغرجى ، مؤسسة الرسالة بيروت ط السابعة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .)

(٣) ابن تيمية " نقض المنطق " ص ٣٤ ، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة ، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ، مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ وانظر " مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ٣٨ .

دخل فيها من الباطل ، وذلك كله باتباع ما جاء به المرسلون[١] ، وكل واحد من طريقي النظر والتجرد ، طريق فيه منفعة عظيمة ، وفائدة جسيمة ، بل كل منهما واجب لا بد منه ، ولا تتم السعادة الا به . والقرآن كله يدعو الى النظر والاعتبار والتفكر ، والى التزكية والزهد والعبادة . . . كقوله تعالى « هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله[٢] » فالهدى كمال العلم ، ودين الحق كمال العمل[٣] .

وبهذا البيان الواضح نجد شيخ الاسلام رحمه الله قد وضع لنا - بفهمه العميق للكتاب والسنة - خطا فاصلا ومنهجا صحيحا فى معرفة الله ، منهج الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والسلف الصالح ، المتمسكين بهدى القرآن والسنة ، بعيدا عن ضلالات المتكلمين وانحرافات الصوفية . والحق كل الحق - كما قال شيخ الاسلام رحمه الله « ان من بنى الكلام فى العلم ، الاصول والفروع على الكتاب والسنة ، والاثار المأثورة عن السابقين ، فقد اصاب طريق النبوة . وكذلك من بنى الارادة والعبادة ، والعمل والسماع المتعلق باصول الاعمال وفروعها من الاحوال القلبية ، والاعمال البدنية ، على الايمان بالكتاب والسنة ، والهدى الذى كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم واصحابه فقد أصاب طريق النبوة ، وهذه طريقة ائمة الهدى[٤] » .

وذلك لان الانسان بدون الايمان بالله ورسوله لا يمكنه ان يعلم ولا ان يُعلم ، ولا الهداية اليه . وبدون اهتدائه الى ربه ، لا يكون الا شقيا معذبا ، وهو حال الكافرين بالله ورسوله . ومع الايمان بالله ورسوله اذا نظر واستدل كان نظره فى دليل وبرهان ، وهو ثبوت الربوبية والنبوة ، واذا تجرد وتصفى كان معه من الايمان

---

(١) « نقض المنطق » ص ٣٥ و « مجموع الفتاوى » جـ ٤ ص ٤٠ .

(٢) « الصف » ٩ . (٣) « مجموع الفتاوى » جـ ٢ ص ٥٩ .

(٤) ن ك جـ ١٠ ص ٣٦٣ .

مايذوقه بذلك ويجده . . . وان الانبياء والمرسلين عرفوا الله بالوحى المعرفة التى هى معرفة ، وعبدوه العبادة التى هى حق له بحسب مامنحهم من الله . . .عرفوا من خصوص الربوبية مالا يقوم به مجرد القياس النظرى ، ولا يناله مجرد الذوق الارادى »(١)

وفى صدد بيان منهج المعرفة الصحيحة ، بيانا شاملا وافيا ، يقول شيخ الاسلام « فان قلت « من اين له (للانسان المؤمن بالله ورسوله) ابتداء صحة الايمان بالله ورسوله ، حتى يصير ذلك اصلا يبنى عليه ؟ قلت جواب هذا من وجوه : احدها المعارضة بالمثل ، فان سالك سبيل النظر او الارادة الذوقية ، من اين له ابتداء ان سلوك هذا الطريق يحصل له علما ومعرفة . ليس معه ابتداء الا مجرد اخبار مخبر بانه سلك هذا الطريق فوصل ، او خاطر يقع فى قلبه سلوك هذا الطريق ، اما مجوزا للوصول او متحريا او غير ذلك . . . فالايمان نظير سلوك الرجل الطريق التى وصفها له السالكون ، فانهم متفقون على ذلك .

والقرآن تصديق الرسل فيما تخبر به ، وهو نظير اتباع الدليل منزلة منزلة ، ولا بد فى طريق الله منهما .

الثانى : ان الطريقة القياسية والرياضية ، اذا سلكهما الرجل وافضت به الى المعرفة ، علم حينئذ انه سلك طريقا صحيحا وان مطلوبه قد حصل . واما قبل ذلك فهو لا يعرف . . . فاذا اخذ الايمان بالله ورسله مسلما ونظر فى موجبه وعمل بمقتضاه حصل له بأدنى سعى مطلوبه من معرفة الله ، وان الطريق التى سلكها صحيحة .

الثالث: ان الاقرار بالله قسمان : فطرى وايمانى ، فالفطرى - وهو الاعتراف بوجود الصانع - ثابت فى الفطرة . فلا يحتاج الى دليل ، بل هو أرسخ المعارف واثبت العلوم ، واصل الاصول . واما الاقرار بالرسول ، فبأدنى نظر فيما جاء به

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ٢ ص ٦٧ - ٦٨ .

او فى حاله اوفى آياته يحصل العلم بالنبوة اقوى بكثير مما يحصل المطالب القياسية والوجدية فى الامور الالهية .

الرابع: انا نخاطب المسلمين المتسمين بالايمان ، الذين غرضهم معرفة الله الخاصة . . . اذا كانوا عالمين بصدق الرسول المبلغ عن ربه الهادى اليه ، الذى اكمل له الدين ، وانزل عليه الكتاب تبيانا لكل شئ ، كيف يعدون الاستدلال بما جاء به ، والاقتداء به ، الى ماذكر من الطريقين ؟

الخامس: ان اكثر من سلك الطريقين المنحرفين لم يعتقد ان هناك طريقا ثالثا ، فهم ينتقلون من مادة فلسفية صابئية ، الى مادة ارادية نصرانية ، الى مادة كلامية يهودية .

السادس: ان تينيك الطريقين ليستا باطلا محضا بل يفضى كل منهما الى حق ما ، لكن ليس هو الحق الواجب ، وكثيرا مايقترن معه الباطل . اما الطريقة النظرية القياسية ، فانه لابد فيها من الاستدلال بالممكن على الواجب ، او المحدث على المحدث اوبالحركة على المحرك ،وذلك يعطى فاعلا عظيما من حيث الجملة ، وكذلك الطريقة الرياضية الذوقية تقطع انقياد القلب وخضوعه الى الصانع المطلق وكل منهما لابد فيها من علم اضطرارى يضطر القلب اليه . . . لكن مجرد النظر والعمل مجتمعين ومنفردين لايحصلان الا امرا مجملا ، كما هو الواقع . وذلك صحيح ، فان ثبوت الامر المجمل حق ، فان ضم الى ذلك مايعلم بنور الرسالة من الامر المفصل حصل الايمان النافع ، وزال مايخاف من سوء عاقبة ذينك الطريقين . . . وان لم يضم احدهما الى ذلك ماجاء به الرسول فاما ان يضم ضده او لايضم شيئا ، فان ضم الى ذلك ضد ما جاء به الرسول وقع فى التكذيب وهو الكفر المركب وان لم يضم اليه شيء بقى فى الكفر البسيط "(١)

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٦٩ - ٧٨ باختصار شديد .

وكل من كان بالله اعرف وله اعبد ، ودعاؤه له اكثر ، وقلبه له اذكر ، كان علمه الضرورى بذلك اقوى واكمل ، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة . فان الفطرة تعلم الامر مجملا ، والشريعة تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به[1] . فالمؤمن الذى آمن بالله بقلبه وجوارحه ايمانه يجمع بين علم قلبه وحال قلبه ، تصديق القلب وخضوع القلب . ويجمع قول لسانه وعمل جوارحه . . . والعلم قبل العمل ، والادراك قبل الحركة ، والتصديق قبل الاسلام ، والمعرفة قبل المحبة ، وان كانا يتلازمان ، لكن علم القلب موجب لعمله مالم يوجد معارض راجح ، وعمله يستلزم تصديقه ، اذ لا تكون حركة ارادية ولا محبة الا عن شعور ، لكن قد تكون الحركة والمحبة فيها فساد اذا لم يكن الشعور والادراك صحيحا[2] »

ان المؤمن لابد ان يقوم بقلبه من معرفة الله والمحبة له ، مايوجب ان يكون للمعروف المحبوب فى قلبه من الاثار مايشبه الحلول من بعض الوجوه ، لا انه حلول ذات المعروف المحبوب ، لكن هو الايمان ومعرفة اسمائه وصفاته[3] »

بهذا انهى اهم موضوع التصوف الفلسفى ، واخطره وهو موضوع المعرفة ، تكلم فيها الصوفية كلهم ، ويأتى بعدها مباشرة موضوع التوحيد . وجدير بالذكر ان المعرفة والتوحيد كلاهما يقومان على اساس واحد ، وهو الفناء ، كما سيظهر لنا فى الصفحات التالية . والصوفية الفلاسفة كلهم يتكلمون فيها ، محاولين بذلك تفسير الصلة بين الله والكون خاصة الانسان ، فى بنية فلسفتهم ، فلننتقل الى موضوع التوحيد .

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ٤ ص ٤٥ .

(٢) ن ك جـ ٢ ص ٣٨٢ .

(٣) ن ك جـ ٢ ص ٣٨٣ .

الفصل الثاني

التوحيد

التوحيد عند الصوفية الفلاسفة .

نقد كلامهم في التوحيد .

التوحيد عند أهل السنة والجماعة .

« التوحيد عند الصوفية الفلاسفة »

تمهيـــــد :-

من المعروف لدينا ان الله تعالى لم يرسل رسولا من الرسل ولم يتخذ نبيا من الانبياء الا للدعوة الى دين التوحيد الخالص، الذى لا شبهة فيه ، دين الوحدانية لله تعالى لا شريك له ، وتنزيهه عن كل مالا يليق به من صفات النقص . فلا نجد نبيا من الانبياء او رسولا من الرسل الا وقد حذر قومه من خطر الشرك . فدين جميع الأنبياء والرسل واحد ، وغايتهم واحدة ، وهو اخلاص الدين لله وحده وافراد العبادة له ، قال تعالى « وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون »(١) . وقال ايضا « ولقد بعثنا فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت »(٢) . وامر الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله « قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين »(٣) . وامثال هذه الايات كثيرة فالتوحيد هو اساس دين الله الواحد منذ اقدم نبى واول رسول ، ودعوة الرسل جميعا ثابتة لاتتغير ، وعقيدة التوحيد لم تنفك عنها امة من الامم فى القديم والحديث ،

وقد بعث الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ليصحح عقيدة التوحيد بعد ان انحرف الناس عن توحيده تعالى ، متخذين الوسائط - مادية او روحانية - بينهم وبين الله . انتشرت الاوثان ، واتخذ كل دار صنما يعبد ، لدرجة ان رجلا اذا اراد سفرا ، تمسح به حين يركب ، فكان ذلك آخر مايصنع حين يتوجه الى سفره . واذا قدم من سفره تمسح به ، فكان ذلك اول مايبدأ به قبل ان يدخل على أهله . فاول شئ واجهه النبى هو الشرك بالله ، الذى يقوم على الايمان بوسائط بين الله والانسان ،

---

(١) « الانبياء » ٢٥ (٢) « النحل » ٣٦ (٣) « الزمر » ١١

وسائط مادية كالاصنام او روحانية كالجن والارواح ، وهى دين اغلبية العرب . اما ديانة اليهود والنصارى فكانت ديانة توحيد ، توحيد الله الخالص الذى جاء به كل من سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام ، ثم اصابها الانحراف والضلال ، وشاع فيها الشرك والوثنية ، يقول الله تعالى « وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله انى يؤفكون ، اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم ، وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ، لا اله الا هو سبحانه عما يشركون »(١) ، ثم انذر الله تعالى وحذر نبيه صلى الله عليه وسلم من الشرك ، والوقوع فيه ، قال تعالى « ولقد اوحى اليك والى الذين من قبلك ، لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين »(٢) .

ان الاسلام يرفض جميع انواع الشرك ويرفض جميع الوسائط بين الله والانسان الا واسطة النبوة والرسالة ، وبالتالى يقرر الانفصال التام بين الله والعالم . حتى الملائكة - وان كانت اكثر قربا من الله - فانها لا يجمعها مع الله اية علاقة ، غير العلاقة التى تقوم بينه وبين الكائنات الاخرى المادية والروحية ، علاقة الخالق بالمخلوق اى علاقة انفصال لا اتصال . واذا تأملنا القرآن الكريم ، فكل آياته تؤكد هذا الانفصال من ناحيتين ، الناحية الاولى تؤكد على ان الله « اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون »(٣) ، اى ان الله خلق العالم من لا شئ ، وانه كان قبل خلقه العالم لا شئ معه . فالخلق اذن من عدم ، وبالتالى فلا شئ يقوم واسطة بينه وبين العالم فى عملية الخلق ، وهى عملية متواصلة ومستمرة . والناحية الثانية ، ينفى القرآن الكريم مرارا وتكرارا صفة الالوهية عن غير الله نفيا مطلقا ، كما يؤكد مرارا وتكرارا ان الانبياء والرسل هم من

---

(١) « التوبة » ٣٠-٣١ (٢) « الزمر » ٦٥-٦٦ (٣) « البقرة » ١١٧

البشر ومن طبيعة البشر . وهذا مايقرره اول ركن من اركان الاسلام ،وهو شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ،وهي شهادة نفي واثبات،نفي الالوهية عن غير الله نفيا مطلقا لاثباتها لله وحده ، ثم اثبات ان محمدا عبده ورسوله ، وهو بشر ككل البشر . وكل الفرق بينه وبينهم انه يوحى اليه بعقيدة التوحيد ، « قل انما انا بشر مثلكم يوحى الىّ انما الهكم اله واحد »(١) تنطلق عقيدة التوحيد الذى جاء بها الاسلام كما يقررها القرآن اذن من رفض الشرك بنوعيه ، الشرك القائم على القول بتعدد الالهة ، والشرك المبنى على ايمان بوسائط بين الله والانسان . ومن ثم كانت الصلة بين الله والعالم بما فيه الانسان ، صلة انفصال . فالله واحد لا شريك له ، منفصل عن العالم والانسان انفصالا تاما ومن جميع الجهات، بوحدانيته بذاته وصفاته وافعاله ، ومنزه عن جميع المشابهة بمخلوقاته ، وهذا الانفصال المطلق بين ذات الله وخلقه ، بين صفاته وصفاتهم ، وبين افعاله وافعالهم ، يرفع كل الوسائط بين الله والعالم ، ولا يبقى هناك الا الجسر الوحيد الذى يمده الله بينه وبين بعض عباده ، وهو الوحى الذى يخص به من اصطفاه من البشر انبياء ورسلا ، وهذا الجسر يقع على المستوى المعرفى فقط . أما على المستوى الوجودى فلا جسر مطلقا ، بل انفصال تام ، وتغاير مطلق على جميع المستويات ، ذاتا وصفة وفعلا . وهذه العقيدة هى ماتفق عليه المسلمون جميعا ماعدا الصوفية الفلاسفة ، كما سيظهر فيما بعد . اتفق عليه السلف والمتكلمون بكل فرقهم . فالمتكلمون يعتبرون الله ذاتا وصفات (سواء قالوا ان الصفات هى عين الذات او انها زائدة عليها) والمسلمون جميعا يبنون تصورهم لله على اساس المخالفة المطلقة بين ذاته وصفاته وافعاله من جهة ، وبين ذواتهم وصفاتهم وافعالهم من جهة اخرى . الله قديم ، ومطلق الكمال والقدرة ، فى حين ان الانسان محدث وناقص فى صفاته

---

(١) « الكهف » ١١٠

وافعاله . نعم، يحاول المتكلمون ان يكوّنوا لانفسهم فكرة عن الله باعتماد الاستدلال بالشاهد على الغائب، ولكنهم يفعلون ذلك من اجل اثبات المخالفة لا المماثلة من اجل اقرار التنزيه ونفي التشبيه ، وحتى عندما يتخذون الاستدلال بالشاهد على الغائب، ويتخذون صورة قياس يعتمد على المشابهة في العلاقة، يريدون بذلك اثبات المخالفة وليس اقامة المطابقة . فان كل مايريدون اثباته هو انه كما ان الانسان لا يكون عالما الا اذا اتصف بالعلم فكذلك الله ، فبما انه عالم فانه لابد ان يكون متصفا بالعلم، اى ان كل مايريدون اثباته فقط نسبة العلم الى الله . اما نوعية الصلة بين ذات الله وصفاته من جهة ، وبين ذات الانسان وصفاته من جهة اخرى ، فهي عندهم المخالفة التامة ، فضلا عن كون علم الله يختلف تماما عن علم الانسان.وهكذا فالمشابهة في العلاقة التي يبنى عليها المتكلمون استدلالهم ، تقوم على الانفصال التام بين الله والانسان ،وهذا هو التنزيه ، وان كانوا قد اخطأوا في كثير من المفاهيم المتصلة بالصفات والتي لامجال لذكرها هنا . والان نأتي الى آراء الصوفية الفلاسفة حول توحيد الله وصفاته ، وسوف نعرف ان تصورهم في ذات الله وصفاته بعيد كل البعد عما عليه فرق المسلمين جميعا .

التوحيد عند الجنيد (١) :

تحدث كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع عن موضوع التوحيد ، معناه وحقيقته واقسامه وهدفه ، بعد ان تكلم سلفهم عن موضوع المعرفة ، معناها ، وحقيقتها واقسامها والهدف الذي كانوا ينشدونه . وذلك لان المعرفة والتوحيد - لدى الصوفية الفلاسفة - كلاهما يقومان على اساس واحد ، وينطلقان من أرضية واحدة ، وهي الفناء ، كما ان الهدف منهما واحد ، وهو الاتحاد ، اى اتحاد العارف بالمعروف ، والموحِّد بالموحَّد

(١) انظر ترجمته في ص ٩ من هذا البحث .

وسوف نرى بيان ذلك فى الصفحات القادمة.

قيل ان اول من تكلم فى التوحيد هو السرى السقطى[١] (ت ٢٥٠هـ) خال الجنيد واستاذه، وقيل ابوسعيد الخراز[٢] (ت ٢٧٩هـ)، ولكن ابا القاسم الجنيد البغدادى - لا شك - اعمقهم وأعظمهم شأنا، حتى لقب بشيخ الطائفة[٣].

وقد غلب عليه الكلام فى دقائق التوحيد، وله الفضل فى نقل موضوع التوحيد من الميدان الكلامى الى الميدان الصوفى، او بعبارة اخرى من الميدان النظرى العقلى، الى الميدان التجريبى الذوقى. وقد كتب رسائل عديدة، من بينها «رسالة فى التوحيد» ومما جاء فيها: اعلم ان اول عبادة الله عز وجل معرفته، واصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفى الصفات عنه.... فبه استدل عليه. وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له، فيما دعا اليه، ومن الاستجابة له وقع الترقى اليه، ومن الترقى اليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به، وقع البيان له، ومن البيان له وقع عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع فى حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبتفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، فكان موجودا مفقودا، ومفقودا موجودا، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد مالم يكن حيث كان، فهو بعد مالم يكن هو،

---

(١) ترجمته فى ص ٤٢.

(٢) احمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ) صحب ذا النون المصرى، والسرى السقطى، وبشر بن الحارث، اول من تكلم فى علم الفناء والبقاء (السلمى «طبقات الصوفية» ص ٢٢٨)

(٣) «الرسالة القشيرية» ج ١ ص ٨٢.

فهو موجود موجود ، بعد ماكان موجودا مفقودا [١] .

فى هذا النص الغريب يصور لنا الجنيد مراحل الترقى ، انطلاقا من مجـــرد المعرفة بالله ، ونفى الصفات عنه الى الاتصال به والبيان له ، ثم الوقوع فى الحـــيرة ، وانقطاع الوصف له ، كل ذلك بتوفيق من الله تعالى ، (به وعليه ، ثم اليه)

فالتوحيد عنده ليس برهنة عقلية ، واستدلالا نظريا ، وانما هو تجربة ، تجربة الوصول اليه ، لا ، بل الاتحاد به ، وعيش لوحدة الله المتعالية . ورغم ان الجنيد كان معروفا بالهدوء ، لكن استحوذه شعور عميق بتسامى الله ووحدانيته ، بلغ ذروته فى تعبـــير مفرط عن الشوق الى الاتحاد والوحدة بذات الله [٢] .

وكان الجنيد اول من قسم التوحيد ، الى اربعة اقسام ، وذلك حسب مستـــوى درجات الموحدين فيقول :

اعلم ان التوحيد فى الخلق على اربعة اوجه ، فوجه منها توحيد العوام ، ووجه منها توحيد اهل الحقائق بعلم الظاهر ، ووجهان منها توحيد الخواص من أهـــل المعرفة [٣] . ثم يشرح كل قسم منها مفصلا قائلا : فاما توحيد العوام فالاقـــرار بالوحدانية ، بذهاب رؤية الارباب والانداد والاضداد ، والاشكال والاشباه . . . . .

واما توحيد اهل حقائق علم الظاهر فالاقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الاربا ب والانداد والاشكال والاشباه ، مع اقامة الامر والانتهاء عن النهى فى الظاهر. . .وأما الوجه الاول من توحيد الخاص ، فالاقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الاشياء مـــع اقامة الامر فى الظاهر والباطن ، بازالة معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه ، مستخرجة

---

(١) « رسالة فى التوحيد » ضمن مجموعة رسائل الجنيد ، ص ٥٨ ، تحقيق د ، علـــى حسن عبد القادر ، برعى وجداى القاهرة ١٩٨٨م.

(٢) د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٦ .

(٣) « رسائل الجنيد » ص ٦١ .

ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه ، مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة .

والوجه الثانى من توحيد الخاص، فشبح قائم بين يديه ، ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره ، فى مجارى احكام قدرته ، فى لجج بحار توحيده ، بالفناء عن نفسه ، وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته له ، بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه ، بذهاب حسه وحركاته ، القيام الحق له فيما اراده منه ، والعلم فى ذلك انه رجع اخر العبد الى أوله ، ان يكون كما كان اذ كان قبل ان يكون [(١)] .

وذكر الطوسى رد الجنيد عندما سئل عن توحيد الخاصة ، انه قال : هوالخروج من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية [(٢)] .

واضح من هذا النص ان الجنيد يشير الى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس الفناء .

ويبدو لنا ان الجنيد - الذى كان يعيش فى القرن الذى تغلغل فيه مشكلة الذات والصفات - كان يشترك فى علاج تلك المشكلة ، لكن بطريقته الخاصة ، التى لا تخلو من غموض وابهام ، ويلجأ الى عبارات دقيقة قصيرة ، تتلاءم مع لغة الجذب والشطح ، لغة غريبة لا عهد للسلف بها ، حتى ان كثيرا من الصوفية يصرحون بانهم لا يفهمون بعض عباراته [(٣)] .

وتوحيد الخاص كما يراه الجنيد ، سمى ايضا بتوحيد الشهود وهو الذى يتصل فيه العبد بالمحبوب الاعظم ، فلا حاجة الى برهنة او استدلال ، لانه لا يقوم على

---

(١) « رسائل الجنيد » ص ٦١-٦٢ والطوسى « اللمع » ص ٤٩ ومابعدها .

(٢) « اللمع » ص ٤٩ .

(٣) د ، ابراهيم مدكور « فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » جـ ٢ ص ٧١ دار المعارف القاهرة و ، د ، على حسن عبد القادر مقدمة « رسائل الجنيد » ص بعج .

عقل او منطق ، وانما على اتصال بالله وفناء فيه ، واتحاد معه[1] . وقد مر الجنيد بقوم من المتكلمين يخوضون فى علم الكلام فقال : ماهؤلاء ، فقيل:قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال : نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب[2] . وكان الجنيد اول من صرح بنظرية فكرة الوجود السابق للروح على البدن ، او بعبارة اخرى ، نظرية تحققت بها نفس الانسان فى عالم آخر قبل ان تتصل بالبدن فى هذا العالم ، واكدها مرارا وتكرارا فى عدة رسائله .

فكان لهذه النظرية أثرها الواضح للصوفية الذين جاؤا من بعده ، ثم طوروها وفصلوها ، ليجعلوها اساسا قامت عليه نظرية الحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل او القطب ، او خاتم الاولياء وما الى ذلك .

يقول الجنيد : ان الله عز وجل صفوة من عباده وخلصاء من خلقه ، انتخبهم للولاية واستخلصهم للكرامة وافردهم به له ، جعل اجسامهم دنيوية وارواحهم نورانية ، وافهامهم عرشية وعقولهم حجبية . . . . ليس لهم مأوى الا اليه ، ولا مستقر الا عنده ، اولئك الذين أوجدهم لديه فى كون الازل عنده ومراكب الاحدية لديه ، حين دعاهم فأجابوا سراعا ، كرما منه عليهم وتفضلا ، اجاب به عنهم حين اوجدهم ، فهم الدعوة منه ، وعرّفهم نفسه حين لم يكونوا الا مشيئة أقامها بين يديه ، نقلهم بارادته ثم جعلهم كذرّ اخرجهم بمشيئته خلقا ، فاودعهم صلب آدم عليه السلام ، فقال عز وجل « واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم ، قالوا بلى شهدنا[3] » فقد اخبر جل ذكره انه خاطبهم ، وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لانفسهم ، فكان الحق

---

(١) د ، ابراهيم مدكور « فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » جـ ٢ ص ٧٢ .

(٢) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٦٧ .

(٣) « الاعراف » ١٧٢

بالحق في ذلك ، موجودا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه [١] » اراد الجنيد بهذا النص ان يشرح لنا توحيد الخاص ، توحيد اولياء الله وخلصائه ، التوحيد القائم على الفناء ، ووحدة الشهود المباشر ، مستخدما اية الميثاق ، لاجل هدف معين ، وهو الاتحاد بالله ذوقا . ثم يصف فناءهم عن صفاتهم ، وفعل الله فيهم في سبيل ادراكهم لوحدانيته ، فيقول « اولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم الباقون في بقائهم ، احاطت بهم صفات الربانية وآثار الازلية ، واعلام الديمومية ، اظهر هذه عليهم لما اراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك .... فكان غيبهم سبب حضورهم ، وحضورهم سبب غيبهم .... اكمل فناءهم في حال بقاءهم ، وبقاءهم في حال فناءهم .... فهم في حضورهم فقد .... لانه قد محى عنهم كل رسم ومعنى يجدونه بهم ، ولا يشهدونه من حيث هم ، لما استولى عليهم فمحاهم ، وعن صفاتهم افناهم ، وانما معنى ذلك ان تؤدى الحقيقة من الحق مايشاء ، كيف اثبت بهم وعليهم وقام عنهم بمالهم ، وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم ، ومن جنس كماله وتمامه ... فوجد الوجود في غير سبيل الوجود [٢] » وفي موضع آخر بعد ان استشهد بآية الميثاق يقول « فمن كان وكيف كان قبل ان يكون ، وهل اجابت الا الارواح الطاهرة العذبة المقدسة ، باقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة ، الآن كان اذ كان قبل ان يكون ، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد [٣] »

في الحقيقة ان الجنيد جعل اية الميثاق اساسا بنى عليها نظريته في كل من المعرفة والفناء والتوحيد ، لذلك استدل بها واستغلها في عدة رسائله [٤] ، وكان الجنيد يرى ان الخلق كان حقائق متميزة بحضرة الله جل جلاله ، ولكن هذه الحقائق

---

(١) « رسالة الميثاق » ضمن رسائل الجنيد « ص ٤٢ .

(٢) ن ك ص ٤٣ - ٤٤ . (٣) ن ك ص ٦٢ .

(٤) انظر « رسالة الفناء » ضمن رسائل الجنيد « ص ٣٣ و « رسالة التوحيد » ص ٦٢ .

لا تتمتع باى وجود سوى مايمنحه الله تعالى لها ، بمقتضى الحكمة الالهية . وعلى ذلك فلم تكن اجابة الخلق على السؤال الربانى « الست بربكم » الا نتيجة لتدخل الهى . انها اجابة تولاها الله عنهم ، لانهم كانوا فى حالة فناء تام ، بحكم قانون الحضرة الالهية التى لا يقف امامها أى كائن الا ان يشاء الله ، فيهب لتلك النفوس مابه تقوى على روعة اللقاء . وحتى فى هذه النقطة لا يمكن ان تدعى تلك النفوس اى شئ من الايجابية بين يدى الله (١) . فيرى الجنيد ان الاستدعاء يهدف الى اثبات الوحدانية ، ولا تثبت الوحدانية فعلا الا بفناء ما ومن عداها ، بحيث تكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . فالشهادة الحقيقية بالوحدانية لا تصدر الا من الله نفسه ، وبالتالى تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوحدانية الفناء التام عن ذاتية الشاهد وثبوت المشهود . ويعتبر الجنيد الفناء فى هذا المقام وجودا حقيقيا ، لانه لا يمثل تقيدا ارضيا او انانيا ، لذا تشكل هذه المرحلة قمة الحياة الروحية ، التى تحاول ان تستعيد تلك المرتبة السابقة ، وتلتقى قضايا المعرفة والفناء والتوحيد عند هذه القمة . واخيرا يرى الجنيد ان من الممكن ان يشهدك الله فناءك فى وجودك ، وان يشهدك وجودك فى فناءك ، بالضبط كما يمكن ان ترى تمام وجودك فى وجودك (٢) .

ولتوضيح اكثر انقل تعليق الدكتور على حرب على ذلك النص ، اذ يقول « يرى الجنيد ان النفوس البشرية كانت موجودة قبل ان تتصل بالابدان ، وذلك فى عالم الذر . وكانت فى وجودها هذا على اتصال مباشر بالله . ويربط الجنيد هذا

---

(١) د ، محمد كمال جعفر « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا » ص ١٩٤ و « من التراث الصوفى » لنفس المؤلف ص ٢١٥ .

(٢) ن ك ص ١٩٩ و « من التراث الصوفى » ص ٢١٧ .

الرأى بأية الميثاق ، اذ خاطب الله بنى آدم « الست بربكم قالوا بلى » خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كانوا موجودين للحق ، من غير وجودهم لانفسهم . اولئك الذين اوجدهم لديه فى كون الازل عنده فى مراتب الاحدية لديه ، نقلهم بارادته ثم جعلهم كذر اخرجهم بمشيئته خلقا فاودعهم صلب آدم . ولكن الخروج الى عالم الخلق فى عالم الحس هو ارتداد وتحسر ، بل هو تناقض ، لانه فقدان للوجود من نوع آخر ، فقدان النعيم الغيبى والوجود الامتع . فالانسان فى وجوده الدنيوى موجود من جهة ، مفقود من جهة اخرى ، فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته . اى موجود للاشياء ، غير انه مفقود عن وجوده بالحق . كذلك فهو فى توق دائم الى التوحيد معه ، اى الى التخلص من حالة الفرق الى حالة الجمع . ولا يتحقق ذلك الا اذا فنيت النفس عن كل شئ وعن كل فعل لها ، وعن كل معنى . وبمقدار ماتفنى النفس عن كل رسم ومعنى يكون لها البقاء الاخر . والبقاء هو ان يقوم الحق عن النفوس ، وان تبقى هذه به وله . وهنا يتعالى الانسان حقيقة الحضرة ، ويرجع آخر العبد الى اوله ، ويصبح فى حالة الجمع مع احدية الحق ، وينفتح من ثم امامه الغيب الذى هو معنى التوحيد »[1].

بهذا فقد وضع الجنيد فلسفة التوحيد التيوزوفية فى دائرة التصوف ، وبالطبع ان هذه النظرية لها اثرها البعيد نظرا لمكانة الجنيد المرموقة لدى الصوفية كلهم . وهذا حجة الاسلام ابو حامد الغزالى[2] أخذ هذه النظرية بحذافيرها .

---

(١) د ، على حرب « التصوف الاسلامى هل نفى للعقل ام عجز عن التحقيق » مقالة فى مجلة « الفكر العربى » العدد ١٥ حزيران يونيو ١٩٨٠م ، ص ٩٧-٩٨ باختصار .

(٢) محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى ابو حامد حجة الاسلام (٤٥٠-٥٠٥هـ / ١٠٥٨-١١١١م) فيلسوف متصوف له مئتا مصنف ، مولده ووفاته فى الطابران (قصبة طوس بخراسان) رحل الى نيسابور ثم الى بغداد فالحجاز ، فبلاد الشام فمصر ، وعاد الى بلدته (الزركلى « الاعلام » جـ ٧ ص ٢٢)

التوحيد عند الغزالـــى :

يقول الغزالى « لما قبض الله القبضتين اللتين قبضهما عندما مسح على ظهـــر آدم عليه السلام ، فكل ما جمعه فى جمعه الاول انما جمع من شقه الايمن ، وكل مـــا جمع فى الآخر انما جمع من شقه الايسر ، ثم بسط قبضته سبحانه فنظر اليهم آدم فـــى راحتيه الكريمتين ، وهم امثال الذر . . . . فاشهدهم على انفسهم الست بربكم قالـــوا بلى شهدنا ، واشهد عليهم الملائكة وآدم انهم اقروا بربوبيته ، ثم ردهم الى مكانهـــم ، وانما كانوا احياء انفسا من غير اجسام (١) »

ثم قسم الغزالى التوحيد - كما قسمه الجنيد - الى أربعة اقسام فقال « للتوحيد اربع مراتب ، وينقسم الى لب ، والى لب اللب ، والى قشر ، والى قشر القشر . ولنمثـــل ذلك تقريبا الى الافهام الضعيفة بالجوز ، فى قشرته العليا ، فان له قشرتين ، ولـــه لب ، وللب دهن هو لب اللب . فالمرتبة الاولى من التوحيد هى ان يقول الانســـان بلسانه « لا اله الا الله » وقلبه غافل عنه ، او منكر له ، كتوحيد المنافقين . والثانيـــة ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام . والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بـــان يرى اشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعـــة ، ان لا يرى فى الوجود الا واحدا ، وهى مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء فـــى التوحيد ، لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا . واذا لم ير نفسه لكونـــه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه فى توحيده ، بمعنى انه فنى عن رؤية نفســـه والخلق (٢) »

---

(١) الدرة الفاخرة فى كشف علوم الاخرة ، طبع مع الكتاب « سر العالمين » ص ١١٩ ، تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندى مصر ، بدون تاريخ .

(٢) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ص ٢٤٥ ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

ثم اخذ يشرح كل رتبة من المراتب قائلا : « الاول موحد بمجرد اللسان . . . والثانى موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه . . . والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا ، اذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة الا واحدا ، وقد انكشفت له الحقيقة كما هى عليه . . . والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد ، وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد »[1] ثم يقول . . . كل مافى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات اخر سواه كثير ، وبعضها اشد كثرة من بعض »[2] وفى موضع آخر صرح الغزالى بان من نظر بعين التوحيد المحض عرف قطعا ان الله هو الشاكر والمشكور ، وهو المحب والمحبوب ، وهذا - كما يقول - نظر من عرف انه ليس فى الوجود غيره . . . لان الغير هو الذى يتصور ان يكون له بنفسه قوام ، ومثل هذا الغير لا وجود له ، بل هو محال ان يوجد »[3] ثم اوضح الغزالى بان من اثبت موجودا آخر مع الله تعالى مشرك ، فيقول « ان من لم يبلغ الى مقام الفناء عن نفسه قسمان « قسم لم يثبتوا الا وجود انفسهم ، وانكروا ان يكون لهم رب يعبد ، وهؤلاء هم العميان ، وعما هم فى كلتا العينين . . . والثانى ليس بهم عمى ولكن بهم عور ، لانهم يبصرون باحدى العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه ، والعين الاخرى ان تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق ، فاثبت موجودا آخر مع الله تعالى ، وهذا مشرك تحقيقا كما ان الذى قبله جاحد تحقيقا ، فان جاوز حد العمى الى العمش ادرك تفاوتا بين الموجودين ، فاثبت عبدا وربا ،

---

(١) « احياء علوم الدين » جـ ٤ ص ٢٤٦ .

(٢) ن ك ص ٢٤٧ .

(٣) ن ك ص ٨٦ .

فبهذا القدر من اثبات التفاوت والنقص من الموجود الاخر، دخل فى حد التوحيد . ثم ان كحل بصره بما يزيد فى انواره فيقل عمشه وبقدر مايزيد فى بصره يظهر له نقصان مااثبته سوى الله . فان بقى فى سلوكه كذلك فلا يزال يفضى به النقصان الى المحو، فينمحى عن رؤية ماسوى الله ، فلا يرى الا الله ، ليكون قد بلغ كمال التوحيد . وحيث ادرك نقصا فى وجود ماسوى الله دخل فى اوائل التوحيد ، وبينهما درجات لاتحصى .... والانبياء هم الكحالون ، وقد جاؤا داعين الى التوحيد المحض، وترجمته قول لااله الاالله ، ومعناه ان لايرى الا الواحد الحق [1] "

فاذا انتقلنا الى كتابه الموسوم بمشكاة الانوار "لكان الامر واضحا ، اذ وصل الغزالى فى نهاية تفكيره الى نظرية اشبه ماتكون بنظرية وحدة الوجود ، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى [2] - الا اذا اعتبرت اقواله من قبيل الشطح ، لكن لم يؤثر عنه انه كان من اصحاب الشطحات، رغم انه لا يقول صراحة ، ان الحق هو الخلق ، وانهما وجهان لحقيقة واحدة ، لافرق بينهما الا بالاعتبار ، كما قال ابن عربى من بعده ، ولكنه يقول لا موجود على الحقيقة الا الله ، وان العالم لا وجود له الا من حيث انعكاس وجود الحق فيه ، كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعددة . وهذه فى نظره حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفى ، وهو يفرق بين توحيد العوام وهو القول بلااله الا الله ، وتوحيد الخواص وهو لااله الا هو و "هو" هو كل مايشار اليه ، وتوحيد الخواص عنده اتم واخص واشمل وأحق وأدق .

يقول الغزالى : "فى كتابه المذكور تحت عنوان "حقيقة" الوجود ينقسم الى ماللشئ من ذاته والى ماله من غيره . وماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه ،

---

(١) "احياء علوم الدين" جـ ٤ ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) مقدمة مشكاة الانوار "ص ١٤ ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض . . . . وذلك ليس بوجود حقيقي . . . . فالموجود الحق هو الله تعالى كما ان النور الحق هو الله تعالى[١] " هذا الكلام اورده الغزالي في صدد بيان الحقيقة ، اي انه ليس ضربا من المجاز في التعبير ، بل هو الحق الصريح . كما انه ليس نتيجة لمقدمات نظرية وضعها العقل ، بل هو حقيقة يشاهدها العارفون ، مشاهدة عيانية . ثم ينتقل الى بيان " حقيقة الحقائق " فيقول " من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى ، وان كل شئ هالك الا وجهه ، لا انه يصيرها لكا في وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك . . . فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شئ وجهان ، وجه الى نفسه ووجه الى ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود ، فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه[٢] " وبعد ذلك اراد الغزالي ان يزيد في شرح حقيقة الحقائق شرحا وافيا واضحا ، مؤكدا ان هذه النظرية هي ما اتفق عليه العارفون الواصلون ، فيقول تحت عنوان " اشارة " العارفون - بعد عروجهم الى سماء الحقيقة - اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق ، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا . وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم ايضا ، فلم يكن عندهم الا الله ، فسكروا سكرا[٣] " دفهد ونه سلطان عقولهم فقال احدهم " انا

---

(١) " مشكاة الانوار " ص ٥٥ ، تحقيق د ، ابو العلا عفيفي .

(٢) " مشكاة الانوار " ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) السكر هو غيبة بوارد قوى ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك ان صاحب السكر قد يكون مبسوطا اذا لم يكن مستوفى في حال سكره ، وقد يسقط اخطار عن قلبه في حال سكره ، وتلك حال المتساكر ، الذي لم يستوفه الوارد ، فيكون =

الحق [١] " وقال الاخر " سبحاني ما اعظم شأني [٢] " وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة " فناء " بل فناء الفناء ، لانه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه .... وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق بلسان المجاز اتحادا او بلسان الحقيقة " توحيدا " [٣].

وفى الخاتمة يقرب الغزالى قربا عجيبا من اصحاب وحدة الوجود حينما يقول " ان العالم بأسره مشحون بالانوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية... ثم ترقى جلتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول ، وان ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له ، وان سائر الانوار مستعارة ، وانما الحقيقى نوره فقط ، وان الكل نوره ، بل هو الكل ، بل لا هوية لغيره الا بالمجاز.... بل كما لا اله الا هو فلا هو الا هو ، لان هو عبارة عما اليه اشارة كيفما كان ، ولا اشارة الا اليه ... ولا اشارة الى نور الشمس بل الى الشمس ، فكل ما فى الوجود فنسبته اليه ، ... كنسبة النور الى الشمس ، فاذن " لا اله الا الله " توحيد العوام ، ولا اله الا هو توحيد الخواص ، لان هذا اتم واخص واشمل واحق وادق وادخل بصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية ، وليس وراء ذلك مرقى [٤] "

وهكذا فقد قام الغزالى بتطوير فلسفة التوحيد التيوزوفى فى دائرة التصوف الذى وضعه الجنيد ، فاذا كانت عبارات الجنيد لا تخلو من غموض وابهام ، لسبب

= للاحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة ، فربما يكون صاحب السكر اشد غيبة من صاحب الغيبة ، اذا قوى سكره ... والسكر لا يكون الا لاصحاب المواجيد فاذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وحام القلب (الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٢٣٦ ، وكشاف اصطلاحات الفنون " ج ٣ ص ١٦٢ ، والشريف على بن محمد الحسينى الجرجانى الحنفى " التعريفات " ص ١٠٦ ، مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)

(١) مشيرا الى الحلاج .
(٢) مشيرا الى ابى يزيد .
(٣) " مشكاة الانوار " ص ٥٧-٥٨ .
(٤) " مشكاة الانوار " ص ٦٠ .

خطورة آرائه المخالفة لاجماع الامة الاسلامية فاسلوب الغزالى واضح وعبارته سلسة ، مفهومة عند الجميع . وذلك لان التصوف فى القرن الخامس الهجرى اصبح مذهبا معترفا ومقبولا ، فى اوساط المجتمع الاسلامى ، القرن الذى استكملت فيه روافد الفكر الدخيل من الغرب اليونانى ، والشرق الهندى والفارسى ، ماحملته من ثقافات دينية وفلسفية وصوفية الى العالم الاسلامى .

ولكن رغم ذلك كله ، لا يزال هناك انفصام واضح بين المنهجين ، منهج النظر عند المتكلمين والفلاسفة ، ومنهج الذوق عند الصوفية . الاول منهج عقلى يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس. والثانى منهج قلبى يقوم على الالهام والكشف والرؤية الباطنة ، الى ان جاء القرن السادس الهجرى ، حيث اكتمل فى منتصف هذا القرن بناء التصوف الفلسفى ، واتضحت خطوطه ، ونضجت معالمه ، كفلسفة متكاملة و متناسقة ، قائمة على اساس توحيد المنهجين ودمجهما فى قالب واحد ، على يد واضعه الفيلسوف الصوفى المعروف بالسهروردى المقتول .(١)

---

(١) اسمه الكامل « ابو الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب بشهاب الدين السهروردى ولد على الارجح سنة ٥٤٩هـ/ ١١٥٥م ، ببلدة سهرورد من اعمال زنجان الشمال الغربى من ايران ، بدأ حياته العلمية بمراغة من اعمال اذربيجان على الشيخ مجد الدين الجيلى ، ثم ارتحل الى اصفهان ، ثم اتجه الى بلاد الاناضول وديار بكر ، وتلقى حسن الاستقبال ، من عدة امراء السلاجقة الروم ، ثم انتقل الى سورية حيث استقر بحلب ، وله مع فقهاء حلب مناظرات فى عدة مسائل ، اتّهاتهم اياه بالزندقة والالحاد ، فأمر صلاح الدين الايوبى ابنه الملك الظاهر سلطان حلب بقتله ، فقتل سنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١م ، وكان عمره ٣٨سنة قمرية/ ٣٦ سنة شمسية ، ومن هنا جاء لقبه بالشيخ المقتول لئلا يعتبر شهيدا ، كما ان هذا اللقب يميزه عن باقى الصوفية الذين يحملون نفس النسبة (السهروردى) اذ هناك ثلاثة صوفية اخرون ينسبون الى سهرورد ، ١ - ضياء الدين ابو النجيب عبد القاهر السهرورى (ت ٥٦٣هـ) له « اداب المريدين » ٢ - شهاب الدين ابو حفص عمر بن عبد الله السهروردى (ت ٦٣٢ صاحب « عوارف المعارف » ٣ - ابنه محمد بن عمر السهروردى له « زاد المسافر » (ابن ابى اصيبعة « عيون الانباء فى طبقات الاطباء » ص ٦٤١ ، تحقيق د ، نزار =

التوحيد عند السهروردى المقتـــول :

كان السهروردى يريد ان يقضى على الانفصام المنهجى ، فوحد بين حكمـــة الفلاسفة وكشف الصوفية فى منهج واحد ، سماه « حكمة الاشراق » لدرجة ان الباحثين من المستشرقين ومن تبعهم ، يرون ان التصوف الفلسفى ماظهر الا فى هذا القـــرن ، وبالذات على يد السهروردى المقتول . اما قبل ذلك فكان التصوف مجرد السلـــوك يهدف الى الترقى الروحى بالنفس الانسانية اخلاقيا ، بوسيلة الرياضة المعينة تـــؤدى الى شعور بالسعادة الروحية (١) . او بعبارة اخرى ان التصوف فى القرون السابقـــة عندهم - كان تصوفا دينيا اسلاميا سنيا . ولكنى ارى غير ذلك ، اذ التصوف كما اثبتنا فى الصفحات السابقة ، منذ بدئه كان نزعة فلسفية (تيوزوفية - ميتافيزيقية) اجنبيـــة غريبة عن الاسلام ، ثم تطورت رويدا رويدا على ايدى رجالها (٢) ، الى ان اكتملـــت ونضجت فى القرن السادس . وهذا التطور المطرد طبيعى للفلسفة والتصوف علـــى السواء . على كل حال يعتبر السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى ، وواضـــع اصوله فى الاسلام ، كعلوم فلسفية صوفية ، فاقام مذهبه الفلسفى الى جانب الطريـــق الصوفى ، ويربط بينهما ربطا مذهبيا محكما . وقد الف لاجل ذلك عدة كتب باللغة العربية والفارسية ، بلغت ٩٤ كتابا (٣) ، اهمها « كتاب حكمة الاشراق » الذى عده السهـــروردى

= رضا ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥م ، والمناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ١٠٦ ، و ، دائرة المعارف الاسلامية ج ١٢ ص ٣٠٠)

(١) د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٦٧ ، و ، د ، ابو الوفا التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٨٧ ، و ، د ، قاسم غنى « تاريـــخ التصوف » ص ٨١ .

(٢) انظر ص ٤٢ من هذا البحث.

(٣) منها « المشارع والمطارحات » التلويحات ، اللمحات ، الالواح العمادية المقاومات ، هياكل النور ، المبدأ والمعاد ، بستان القلوب ، التقديسات ، كلمة التصوف ، البارقات الالهية ، النفحات السماوية ، رسالة العشق ، التسبيحات ودعوات الكواكب ، لوامع =

نفسه مؤلفه الرئيسى ، والذى لم يستطع احد قباله ولن يستطيع احد بعده - حسب زعمه - ان يأتى بمثله [١] . فيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الاشراق فى مجموعه .

وهذا اللفظ « الاشراق » يدل على ان ظاهرة اشعاع النور الاصيل هى الظاهرة المولدة الاصلية للوجود ، والكشف عن الوجود [٢] . وحكمة الاشراق هى الحكمة المؤسسة على الكشف ، اضافة الى انها حكمة المشارقة ، الذين هم اصل فارسى . وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق ، الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ماعدا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير [٣] . فهناك اذن ترادف بين لفظ « اشراقى » و « مشرقى » فيمكن فهم الاشراق على انه حكمة الشرقيين ، الذين يقعون جغرافيا فى الشرق اى بلاد الفرس ، مع ان فلسفتهم تقوم على الكشف والمشاهدة [٤] ، وعلى هذا تقوم الفلسفة الاشراقية فى مقابل المشائية .

والواقع ان السهروردى قد وضع اسس منهج تصوفه الفلسفى ، من معطيين ، « الحدس والبرهان » فيتضمن المنهج جانبين . الاول التجربة الروحية . والثانى

= الانوار ، كشف الغطا ، رسالة الطير ، اعتقاد الحكماء صوت اجنحة جبريل ، الرقم القدسى ، المعراج ، (دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١٢ ص ٣٠٥)

(١) د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤٠٢ .

(٢) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى » ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٠١ .

(٣) د ، هنرى كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣١٠ ، و د ، محمد على ابو ريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى » ص ٧٢ ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧م .

(٤) د ، محمد على ابو ريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى » ص ٧٣ .

تحليلها تحليلا عقليا لادراك معناها ، والتعبير عنه للآخرين[١] . وهذا هو منهج توفيقي بين الذوق والنظر ، المنهج القائم على العقل والقلب معا . يقول السهروردي « لم يحصل لي (من العلم) اولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت عليه الحجة[٢] » اي انه حصل عليه بالذوق ثم حاول البرهنة عليه نظريا . فالسالك - كما يقول السهروردي - اذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص ، فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدة ايات من الملكوت يكون ناقصا غير معتبر ولا مستنطق من القدس[٣] . فكان السهروردي يرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي ، والفلسفة التي لا تهدف الى تحقيق روحاني ليس سوى ادعاء خالص[٤] . وهكذا تقوم حكمة الاشراق بوصل الفلسفة والتصوف وصلا لن يفترقا بعده . وبهذا كان السهروردي يأتي بفلسفة منفردة ومنهج جديد . وهذا هو طريق امام الحكمة - حسب زعمه - افلاطون صاحب الايد والنور[٥] . وهو الذوق وهو الفيض وهو العرفان .

وهكذا فقد وضع السهروردي خطوطا عريضة للمذهب الاشراقي ، كمنهج المعرفة التيوزوفية وجعلها اساسا لبناء التصوف الفلسفي ، مكملا لما بدأه الجنيد والغزالي . والحقيقة ان فلسفة السهروردي الاشراقية تدور حول محور واحد وهو النور ، وجعله مبدأ الوجود وجوهره ، وهو موجود لذاته ولا يوجد بغيره ولا يشار اليه بالحس . والنور مراتب هي في حقيقتها مراتب الوجود من اعلاها الى ادناها . وحقيقة النور او ماهيته

---

(١) د ، حسن حنفي « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » ضمن الكتاب التذكاري شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، ص ١٧٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤م .

(٢) ن ك ص ٢١٢ و ، د ائرة المعارف الاسلامية « ج ١٢ ص ٣٠٩ .

(٣) ن ك ن ص .

(٤) د ، هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٢ .

(٥) حكمة الاشراق « نقلا عن د ، هنري كوربان « السهروردي المقتول » ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ، ص ١١٢ .

انما هى فى ظهوره. يقول السهروردى « فليكن ان النور الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته ، وهو اظهر فى نفسه من كل مايكون الظهور زائدا على حقيقته. ولهذا لا يمكن ان يكتب بحدا ورسم ، ولا ان يعلم بحجة او برهان ، لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه ، لوجوب كون المعرِّف اجلى من المعرَّف[١] » وهذا يعنى ان الظهور ليس صفة من الصفات التى تحمل على النور ، اذ لو كان كذلك لترتب عليه ان لا يكون للنور فى ذاته ظهور ما ، وان يكون ظاهرا بشئ آخر ظاهر فى ذاته وهذا محال[٢] » فالنور اذن هو ماهو بذاته حاضر لذاته ، اى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه ان يدرك ذاته بشئ زائد عليها. والا لما كان مدركا لذاته بوصفها ذاتا تقول « انا » ويلزم حينئذ ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك ماهو هو ، وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها ، وهو مثالها وهو محال[٣] » فحقيقة النور هى الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، « كأنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد « لهو » وعلى هذا فان الادراك ليس زائدا على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو مايجعلك أنت أنت[٤] »

وفى كتابه المسمى « هياكل النور » سمى السهروردى الله بنور الانوار ، والنور الاشد[٥] » وهذا مايفيد ان هناك انوارا اخرى عديدة ومتدرجة فى مستوى النور ، وهى جميعها اقل منه ، فتؤلف الانوار عنده سلما من مراتب متدرجة على رأسها نور الانوار ،

---

(١) « حكمة الاشراق » نقلا عن د ، محمد مصطفى حلمى ، دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ١٢ ص ٣١٠ .

(٢) د ، محمد على ابو ريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ١٣٤ .

(٣) « حكمة الاشراق » نقلا عن د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٠٩ .

(٤) د ، هنرى كوربان ن ك ن ص .

(٥) هياكل النور » ص ٦٠ ، تحقيق د ، محمد على ابو ريان ، المكتبة التجارية الكبرى مصر ط الاولى ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

وهو واجب الوجود ، واحد من جميع الوجوه [(١)] " وما دامت الموجودات كلها من طبيعة واحدة ، وهي النور ، فيجب ان يرجع الاختلاف بينها الى شدة نورية وضعفها فحسب. فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها في السلسلة الوجودية ، تتناسب مع درجة نوريتها ، ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود وفقره في النور [(٢)]. وهذا يؤدي - حتما - إلى وحدة شاملة للموجودات ، او بعبارة ادق الى وحدة الوجود . فليس غريبا ان يكون السهروردي تمهيدا مباشرا لفلسفة ابن عربي الصوفي الفيلسوف الاشراقي الكبير. فمن خلال فلسفة الاشراق مثل السهروردي فلسفة وحدة الوجود ، باعتبار ان الله نور الانوار ، وكل ماانبثق منه من كائنات ، انما هي فيوضات لاشراقه . فالنور هو المبدأ الوحيد للوجود ، وهو نفس الاساس الوجودي الذي يقوم عليه مذهب وحدة الوجود .

وبعد ، فقد اطلت - مضطرا - في بيان فلسفة السهروردي الصوفية الاشراقية ، وذلك لغرض كشف حقيقة التصوف الفلسفي في دوره الناضج والمتكامل . فكما سبق ان ذكرت ان التصوف منذ بدء نشأته نزعة فلسفية ملفقة في غطاء ديني ، ثم تطور تطورا مطردا ، ويبتعد شيئا فشيئا عن الدين ، حتى جاء السهروردي فقام باكمال خطوات سلفه ، ليصبح التصوف فلسفة قائمة بذاتها ، لها مبادئها ومعالمها ، ولها اهدافها المنشودة ، التي ستظهر بوضوح اكثر في الصفحات القادمة .

أما الآن فلنعد الى موضوع التوحيد . اذا كان الحلاج يقول " ماوحد الله غير الله [(٣)] " وعندما سئل عن التوحيد اجاب بقوله " التوحيد تمييز الحدث عن القدم ، ثم

---

(١) د ، ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٤٠٧ .

(٢) د ، محمد علي ابو ريان ، اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٣) " اخبار الحلاج " ص ٨٨ .

الاعراض عن الحدث، والاقبال على القدم، وهذا حشو التوحيد ، واما محضه فالفناء بالقدم عن الحدث[١] " وقال ايضا : " اعلم ان العبد اذا وحّد ربه تعالى فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى ، وانما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه[٢] " واذا كان معنى التوحيد (توحيد الخواص) عند الجنيد هو " الاقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الاشياء ، وان يكون العبد شبحا بين يدى الله والخروج من ضيق رسوم الزمانية ، الى سعة فناء السرمدية[٣] . واذا كان كمال التوحيد ومحضه عند حجة الاسلام الغزالى هو محو رؤية ماسوى الله ، فلا يرى الا الواحد الحق ، ولا يرى الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد[٤] " فما معنى التوحيد عند شيخ الاشراق المقتول " السهروردى " الذى اكتمل لديه التصوف الفلسفى ؟ يقول فى كتابه الموسوم " كلمة التصوف " ان التوحيد لا يقصد به ماانتشر عن ادراك لله بالوحدانية الذاتية والقيومية ، وانما يعنى تجريد الكلمة الصغرى (النفس) عن علائق الاجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادىء الوجود ومراتبه ، ولا مقام وراء هذا المقام ، وان كان فيها مراتب[٥] "

واضح من هذا النص ان السهروردى لا يريد بالتوحيد اثبات وحدانية ذات الله ، ولكن - كما اراد به سلفه - انطواء الوجود فى الوحدة الربوبية ، القائم على اساس الفناء ، اى الفناء عن ذات الموحد ، لا ، بل الفناء عن الفناء ، وذلك بغمض العين عن الاين . هناك مشكلة مصطنعة لدى الصوفية الفلاسفة جميعا ، وهى البحث عن

---

(١) " اخبار الحلاج " ص ٩٤ - ٩٥ . (٢) " اخبار الحلاج " ص ٩٣ .

(٣) انظر ص ١٦٢ من هذا البحث. (٤) انظر ص ١٧٠ من هذا البحث.

(٥) د ، هنرى كوربان " السهروردى المقتول " ضمن كتاب " شخصيات قلقة فى الاسلام " ص ١١٩ .

الجواب الصحيح عن السؤال التالى : من هى الذات المحقة التى تنطق بالتوحيد عن الحق ؟ او بعبارة اخرى « من الذى يستحق ان ينطق بالحق ؟ هذه هى سر الربوبية كما يقولون ، السر الذى لا يجوز ان يسطر فى كتاب كما يقول الغزالى (١) ، فان افشاء سر الربوبية كفر ، وهو السر الذى يطول الخوض فيه (٢) « ومن لم يتسع صدره لمعرفته فليهجر هذا النمط من العلم ، فلكل علم رجال ، وكل ميسر لما خلق له (٣) » وردد السهروردى ما قاله الحلاج من قبل « عين التوحيد مودعة فى السر » ثم أنشد قائلا :

لا نوار نور النور فى الخلق انوار ∴ وللسر فى سر المسرين اسرار (٤)

فكما قتل الحلاج بسبب افشاء هذا السر ، كذلك قتل السهروردى بنفس السبب ، اذ صرح بكل مافى اعماق فكره ، مستخدما تعبيرات شائكة جدا . فما هو ذلك السر (سر الربوبية) الذى يتواصون فيما بينهم ان لا يبوح به ؟ والذى يؤدى الى قتل حكيم الاشراق كما قتل الحلاج من قبل ، بسبب افشائه ؟ السر هو « سر الذات » او سر

---

(١) « احياء علوم الدين » جـ ٤ ص ٢٤٦ . (٢) « مشكاة الانوار » ص ٥٨ .

(٣) ن ا ، ص ٦٤ .

(٤) « اخبار الحلاج » ص ٥٢ ، واريد ان اذكر هنا ، بان الصوفيه جميعا اصحاب الاسرار ، ويقولون « ان علمهم سر من اسرار ربانية ، لا يفهمها الا اربابها ، وهى امانات وسر من اسرار الملك ، وسر الملك لا يحيل افشاؤه ، فمن افشاه كان خائنا ، واستحق الطرد والعقوبة ، فكتم الاسرار من شأن الاخيار ، وهتكها من شأن الاشرار ، وقلوب الاحرار ، قبور الاسرار ، ويستشهدون بالابيات المنسوبة الى الامام على زين العابدين بن الحسين بن على رضى الله عنهم حيث قال :

يارب جوهر علم لو ابوح به ∴ لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمى ∴ يرون اقبح مايأتونه حسنا

انى لاكتم من علمى جواهره ∴ كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وقال الحلاج :

اباحت دمى اذ باح قلبى بحبها ∴ وحل لها فى حكمها مااستحلت =

الأنا «كما يقول السهروردى» ذلك الحق الاسمى الذى لا يملكه الا الذات الالهية ، حق قول «انا» ومنحه مؤقتا للمؤمن ، والنور ليست له مطلقا صورة «هو» واذا كان الانا الالهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده الى اعلى درجة ، فيجب اذن على المؤمن الذى منح مؤقتا هذا الحق ان لا ينسبه الى نفسه ، وان لا يعميه «اناه» الخاص، وان لا يضعه نفسه موضع «هو»[1] واخذ السهروردى بعض اقوال الطائفة السالمية[2] «ان الله يقرأ على لسان كل قارئ وانهم اذا سمعوا القرآن من قارئ فانما يسمعونه من الله»[3] «واذا اردنا ان نمضى مع الشيخ الاشراقى فى بيان سر الربوبية ، فلا بد ان نقرأ ماجاء فى كتابه المسمى «كشف الغطا لاخوان الصفا» من ان ثمت اربع درجات للحكمة تترتب على النحو التالى :

اولا - ان المعلول هو ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه ، والمرآة لا قدرة لها الا على المحاكاة ، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها ؛ فمن ينس وهو ينظر فى المرآة ،

وقال السهروردى :

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم ∴ وكذا دماء العاشقين تباح

(ابن عجيبة الحسينى ايقاظ الهمم فى شرح الحكم «ص ١١٢ ، دار الفكر بدون تاريخ «وطه عبد الباقى سرور «الحلاج شهيد التصوف الاسلامى «ص ٧٠ ، دار نهضة مصر القاهرة ١٩٨١م)

(١) هنرى كوربان «السهروردى المقتول «ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام «ص ١١٨

(٢) السالمية ، فرقة من المتكلمين السنيين ذوى النزعات الصوفية ، ظهرت فى البصرة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة اسسها تلميذ سهل التسترى ابو عبد الله محمد بن سالم المتوفى سنة ٢٩٧هـ وخلفه ابنه ابو الحسن احمد بن سالم المتوفى سنة ٣٥٠هـ ثم خلفه تلميذه ابو طالب المكى صاحب «قوت القلوب» وقد وجه على هذه الفرقة النقد الشديد من قبل الصوفية ، مثل السراج الطوسى فى كتابه «اللمع» والشيخ عبد القادر الجيلانى فى كتابه «الغنية» (دائرة المعارف الاسلامية «جـ ١١ ص ٦٩ ، و، د ، محمد كمال جعفر» من التراث الصوفى «ص ٣٣٥)

(٣) الشيخ عبد القادر الجيلانى «الغنية لطالبى طريق الحق «جـ ١ ص ٩٥ ، دار العلم للجميع بدون تاريخ .

ان يحسب ان وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التى يشاهدها فيها الى وجودها نفسه فى المرآة . وعلى العكس نجد ان من يعرف ماهى المرآة يرجع الصورة التى يشاهدها فيها الى الشخص الخارج عن المرآة . فلننظر اذن الى مجموع الكائنات الحادثة على انها انعكاسات مشاهدة فى مرآة ، ولا تعز كمالاتها الى هذه الانعكاسات ، بل انظر اليها جميعا كمرآة وحيدة . تبلغ مرتبة اهل المشاهدة (يقصد ان الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة فى مرآة ومن ينظر الى الكائنات جميعا كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة المشاهدة)

ثانيا - وفى مرتبة اعلى ستفهم ان معرفتك او ادراكك لايتميز من ماهيتك (اى ان معرفته هى عين وجوده) وان وجودك ينطوى اذن على كل موضوعات ادراكك ، هنالك تصير انت نفسك « المرآة » فلا تتأمل الوجود الذاتى فى شئ آخر غيرك انت . (يقصد ان معرفتنا وادراكنا لا يتميز من وجودنا ، ووجودنا يتضمن ادراكنا ، عندئذ تصير نفوسنا مرايانا ، ومن هنا كان الوجود الذاتى هو نحن لاسوانا)

ثالثا - والآن فلتفهم امكان ماهيتك ، وتفهم ان هويتها مع نفسها وكونها هى هى ، لا تملك وجودها بذاتها ، ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه الى الاشياء ، بل انظر اليها كلها على انها اشعاعات للحضرة الاحدية ، وانت تظل الشاهد على هذه الاشعاعات . (يقصد ان حقيقتنا ليست بذاتها فى جوهرها لاكل ولاجزء ، وانما هى شعاعات للواحدية الاحدية ، وهى فى نسبتها الى الواحدية الاحدية كنسبة شعاع الشمس الى الشمس)

رابعا - واخيرا ، المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات ، وان وجود الاشياء قائم بها ، وها انت قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك ، من حيث كونه الذات التى تعرف الاشياء ، هنالك ينكشف لك ان

الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى ، اه الحمد [١] . (يقصد لنقطع النظر عن ماهيتنا من حيث كون هذه محل الموجودات ، وان وجود الاشياء قائم بها ، فتتحطم وتزول كل النسب والاضافات من « انا انت هو » هناك تنكشف لنا حقيقة الذات العارفة) في هذا النص المعقد يريد السهروردي ان يعرض للسالك تحقيق الحقيقة للتوحيد ، بطريقة دقيقة ومدهشة ، مع بيان كل مسالك الفكر الفلسفي والوجودي معا نحو كشف سر الذات الأحدية الالهية . ومن تلك المسالك الاربع يترتب كذلك اربع درجات الموحدين ، تتدرج نحو التوحيد المحض الكامل ، الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي المطلق وهي [٢] :

اولا - درجة من يقولون « لا اله الا الله » وهي درجة سائر الناس ، ممن لا يضيفون الالوهية الا الى الله .

ثانيا - درجة من يقولون « لا هو الا هو » وهؤلاء ينفون عن « الهو الالهي كل انواع « الهو » اعني لا احد غيره « هو » يقدر على ان يسميه « هو » لان كل « هو » يصدر عنه ويشتق منه .

ثالثا - درجة من يقولون « لا انت الا انت » والذين ينطقون بهذا اسمى من السابقين ، لانهم لا يسمون الله بضمير الغائب ، وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « انت » تريد ان تشهد على نفسها .

رابعا - لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ، وهو لهذا « مشرك » لانه يقول بوجود الثنائية وجودا فعليا ، ولهذا فان الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي « لا انا الا انا »

---

(١) د ، هنري كوربان « السهروردي المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة في الاسلام » ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) ن ك ص ١٢١ .

ثم المراد بأنا عنده ، ليس هذا الانا ، الذى يقول « أنا » وانما هو الانا الذى فصل عن الانا ، أنا تجاوزا عن الله الى الانسان ، اى تقال على الانسان على سبيل المجاز[١] . وان كل الصيغ السابقة (هو انت انا) ليس الا حجبا ، والمتقدمون فى الطريق تفنى لديهم تلك الكلمات الحجابية فى بحر الفناء ، هنالك تسقط الاوامر والنواهى ، وتختفى كل اشارة « كل شئ هالك الا وجهه »[٢] فيحظى الواصل بالانوار القدسية فى الحضرة الالهية ، وهذا منتهى غاية السالكين[٣] . وهؤلاء الواصلون الى مقام الحضرة الاحدية ، هم الكاملون فى العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا . ولهذا قل من يصل اليه من السالكين ، وهم امثال افلاطون وهرمس وانباذوقليس[٤] وفيثاغوراس ، المنسلخين من نواسيتهم[٥] ، ثم حذر السهروردى المنكرين عن ذلك قائلا : ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على اساطين الحكمة ، فان ذلك نقص وجهل وقصور . ومن عبد الله على الاخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها شاهد مالا يشاهد غيره[٦] »

---

(١) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٢١ .

(٢) « القصص » ٨٨

(٣) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٢٢ .

(٤) انباذوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق م) فيلسوف من اغريغنتا (صقلية) كان قوى العاطفة الدينية الى حد ادعاء النبوة قبل الالوهية ، يسئله الناس ان يهديهم الى طريق الصلاح ، ويكشف لهم الغيب ، ويشفيهم عن المرض ، وادّعى انه يذكر حياته الماضيه البعيدة عن الشر والالم ، وانه فى المرحلة الاخيرة يبلغ الى مقامه القديم ، ووسيلة النجاة التطهير والزهد ، وان الغاية القصوى العودة الى الوحدة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٣٥ - ٣٧)

(٥) « حكمة الاشراق » نقلا عن د ، محمد على ابو ريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ٣٤٠ .

(٦) ن ك ن ص

وفى كتابه المسمى «كلمات ذوقية ونكتات شوقية» يورد السهروردى امثلة وشواهد اشراقية، فيمثل القمر على انه عاشق الشمس لا يتوقف ابدا، بل يظل فى سيره ومنازله، حتى يرتفع من منزلة الهلال الى سمت البدر، وفى ابان تمه تنعكس عليه اشعة معشوقه (الشمس) وتحرق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة. فاذا نظر العاشق المسكين الى نفسه، لا يبصر بعد شيئا الا وجده مملوءا بهذا النور، هنالك يصيح «انا الشمس» .... واصحاب التجريد كانوا اقمارا فى سماء التوحيد. ولما كانت ارض قلبهم تتلألأ بنور ربهم، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن، والله الذى ينطق كل شئ، هو الذى انطقهم، فان حقيقته تنطق بلسان اوليائه»[1] بهذا اثبت السهروردى على ان الواحد هو الذى وحد نفسه بنفسه فى الشهادة التى ينطق بها الواصلون الكاملون.

---

(١) هنرى كوربان «السهروردى المقتول» ضمن «شخصيات قلقة فى الاسلام» ص ١٢٧. وللفيلسوف صدر الدين الشيرازى (ت ١٦٤١م) كتاب ضخم سماه «الاسفار الاربعة» اى اسفار النفس من الخلق الى الحق، ثم الى الحق بطريق الحق، ثم من الحق الى الخلق، واخيرا الى الحق كما يتجلى فى الخلق (د. ماجد فخرى «تاريخ الفلسفة الاسلامية» ص ٤١٦ - ٤١٧)

« نقد كلامهم فى التوحيد وبيان مصادره »

نقد كلام الجنيـــد :

قبل ان احاول بقدر طاقتى المقلة ، توجيه النقد لكلام الجنيد فى التوحيد ، اود ان الفت الانتباه الى ان شيخ الاسلام ابن تيمية ، كان يمدحه ويثنى عليه دائما ، فى مواضع كثيرة من كتبه . كما جاء فى مجموع فتاواه المجلد الرابع عشر اذ قال « مـــن سلك مسلك الجنيد من اهل التصوف والمعرفة كان قد اهتدى ونجا وسعد »(١) واعتبره من الكمل الذين اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته فى عرفانهم وسلوكهم(٢). مع ان ماثبت فى رسائله الموجودة بين ايدينا بعيد عن طريق الهدى ، ومجانب عن طريق السعادة والنجاة . اسلوبه غريب ، وعباراته غامضة ، ومصطلحاته محدثة ، لـــم يعرفها السلف الصالحون ، من الصحابة والتابعين ، وتابعيهم ائمة الهدى مـــن الفقهاء والمحدثين ، رضى الله عنهم اجمعين . بل قيل انه عند موته طلب من تلامذه ان يدفنوا الاوراق ، وذلك لشعوره بخطورة آرائه وعباراته المخالفة لاجماع الامـــة(٣) ، كما انه كان لايتكلم قط فى علم التوحيد الا فى قعربيته ، بعد ان يغلق ابواب داره ، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه . وكان يقول « احبون ان يكذب الناس اولياء الله تعالى وخاصته ، ويرمونهم بالزندقة والكفر » . . . . فكان يستتر بالفقه الى ان مات(٤) . وقـد ذكر الطوسى فى كتابه « اللمع » ان الجنيد مع كثرة علمه وتبحره وفهمه ومواظبته علـــى الاوراد والعبادات ، وفضله على اهل زمانه بالفهم والعلم والدين ، حتى يقال لـــه

---

(١) ص ٣٥٥ و ، جـ ١٠ ص ٧٦ و ، ص ٥١٧ ، و ، ص ٦٨٦ ، و ، جـ ١٣ ص ٢٣٩ ، وانظر « الرد على المنطقيين » ص ٤٨٨ و ، ص ٥١٥ ، تقديم السيد سليمـــان الندوى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٢) ن ك جـ ١٠ ص ٢٢١ ، و ، جـ ٨ ص ٣٦٩ .

(٣) د ، على حسن عبد القادر « مقدمة رسائل الجنيد » ص أ .

(٤) الشعرانى « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ١٠ .

طاووس العلماء ، فكم من مرة قد طلب واخذ وشهدوا عليه بالكفر والزندقة[١] ، ولعل شيخ الاسلام لم يطلع على تلك الرسائل ، وانما كان يقرأ المقتطفات المتناثرة من اقواله المشهورة فى كتب طبقات الصوفية[٢] .

فمن اقواله المشهورة: الطرق كلها مسدودة على الخلق ، الا من اقتفى اثر الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتبع سنته ، ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه[٣] ، وايضا ، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الامر ، لان علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة[٤] ، وعند ما سمع رجلا يقول: اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى الى الله تعالى ، فقال الجنيد ، ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الاعمال ، وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، وان العارفين بالله اخذوا الاعمال عن الله ، واليه رجعوا فيها[٥] ، تلك بعض المقالات المتناثرة فى كتب الصوفية ، المشهورة نسبتها الى الجنيد . أما مبادؤه الاصلية ، وافكاره الحقيقية ، فيلزمنا ان نرجع الى رسائله ، لانها تكشف لنا عن مدى عمق فلسفته الصوفية ، وبالتالى تكشف لنا عن تأثيره لمن جاؤا بعده ، حيث وصل التصوف بفضله ، الى مرحلة تطوره وتقدمه .

هذا وقد اهتم بدراسة شخصية الجنيد ورسائله ، مجموعة من المستشرقين ، بدءا من ثولك Tholuck ، الذى رأى ان الجنيد انتهى امره الى

---

(١) « اللمع » ص ٥٠٠ .

(٢) مثل « طبقات الصوفية » للسلمى ، « وحلية الاولياء » للاصفهانى ، « واللمع » للطوسى ، « والرسالة » للقشيرى .

(٣) السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٥٩ . (٤) « الرسالة القشيرية » جـ ١ ص ١١٨ .

(٥) السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٥٩ ، « والرسالة القشيرية » جـ ١ ص ١١٧ .

وحدة الوجود ، وتبعه فى ذلك دوزى Dozy [١] ، ثم فون كريمر Von Kremer [٢] ، الذى راى بأهمية الجنيد كأستاذ للحلاج ، وكذلك كرمسكى Krimsky [٣] ، الذى ابرز فكرة الكتمان فى الدور الذى قام به الجنيد ، واخيرا هارتمان Hartman [٤] ، الذى قال ان الجنيد هو الذى اسلم التصوف اى جعله اسلاما ، وشكل مبادئه الاصلية ، وانه فى الحقيقة ، هو منشئ التصوف الاسلامى [٥] .

وفى الحقيقة ان الجنيد - وتبعه الصوفية من بعده - ربط التوحيد بالفناء ربطا قويا ، فكأن التوحيد لا ينال الا بالفناء فى الله ، فالموحد يفنى عن نفسه ليبقى بربه ، ويكون مشاهدا له فى كل شئ ، بل ولا يشاهد فى هذا الشهود الا الله . فالتوحيد عند الجنيد والغزالى والسهروردى لا يعنى مجرد الاقرار بالوحدانية لله ونفى الاضداد عنه ، بل يعنى ان لا يحضر فى شهود الموحد غير الواحد تعالى . وهذا هو التوحيد بالمعنى الحقيقى عندهم ، فالتوحيد والفناء والشهود هنا كلها بمعنى

---

(١) رينهارت بيتر آن دوزى Rain hart Pieter Anne Dozy (١٢٣٥ - ١٣٠٠هـ/ ١٨٢٠ - ١٨٨٣م) مستشرق هولندى بروتستانتى ، درس فى ليدن ، قرأ الاداب الهولندية والفرنسية والانجليزية والالمانية ، والايطالية والبرتغالية والاسبانية والعربية ، ثم انصرفت عنايته الى الاخيرة ، له عدة كتب فى الاداب والتاريخ (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٣ ص ٣٨ - ٣٩)

(٢) الفرد فن كريمر Alfird Von Kremer (١٢٤٣ - ١٣٠٦هـ/ ١٨٢٨ - ١٨٨٩م) مستشرق نمساوى من الوزراء ، تجول فى مصر والشام ، نشر نحو عشرين كتابا عربيا ، له كتب كثيرة بالالمانية عن الثقافات الاسلامية ، (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٢ ص ٧)

(٣) Krimsky مستشرق روسى (١٨٧١-١٩٤١م) نشر الاداب العربية فى المدارس الروسية (المنجد فى الاعلام ، ص ٥٨٨)

(٤) مارتن هارتمان Martin Hartman (١٢٦٧-١٣٣٧هـ/ ١٨٥١- ١٩١٩م) مستشرق المانى تعلم العربية فى بيروت ، فتكلم بها كابنائها (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٥ ص ٢٥٢)

(٥) د ، على حسن عبد القادر ، مقدمة رسائل الجنيد ، ص ج .

واحد . وهذا التوحيد هو المعروف بوحدة الشهود ، اى لا يشهد الا الله . وهذه الوحدة الشهودية قد تكون مقبولة بوجه ما ، لكنها خطيرة جدا ، لانها تؤدى الى وحدة الوجود . اذ الانتقال من القول انه لا يشهد الا الله الى القول انه لا موجود الا الله انتقال طبيعى جدا . وذلك لانه انتقال من الذاتى الى الموضوعى ، من التجربة الذوقية الذاتية الى فلسفة ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود .

يقول الدكتور يحى هويدى « ان للصوفى ان يشعر بما شاء وان يعبر عن شعوره كيفما شاء ، ولنا ان نصدق مايقوله فى وصف شعوره او لا نصدق . ولكن ليس له ان يبنى على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود ، اذا لشعور ليس نوعا من انواع العلم ، فلا يصح ان يبنى عليه نظرية فلسفية »[1] على كل حال ان الجنيد والغزالى لم يصلا الى القول بوحدة الوجود بالمفهوم الاصطلاحى الصوفى الفلسفى ، لذلك نجد ابن عربى لم يرض عنهما . يقول ابن عربى فى تجلياته الوهمية « تجلى توحيد الربوبية - ٦٦ - رأيت الجنيد فى هذا التجلى ، فقلت ياابا القاسم كيف تقول فى التوحيد يتميز العبد من الرب ، واين تكون انت عند هذا التميز ؟ لا يصح ان تكون عبدا ولا ان تكون ربا ، فلابد ان تكون فى بينونة ، تقتضى الاستشراف والعلم بالمقامين ، مع تجردك عنهما حتى تراهما . فخجل واطرق . فقلت له : « لا تطرق ، نعم السلف كنتم ونعم الخلف كنا . الحظ الالوهية من هناك ، تعرف ما اقول . للربوبية توحيد ، وللالوهية توحيد ياابا القاسم . قيد توحيدك ولا تطلق ، فان لكل اسم توحيدا وجمعا . فقال لى : « كيف بالتلاقى ، وقد خرج منا ماخرج ونقل مانقل ؟ فقلت له : لا تخف من ترك مثلى بعده ، فما فقد . انا النائب وانت اخى ، فقبلته قبلة ، فعلم مالم يكن يعلم ، وانصرفت »[2] .

---

(١) « تاريخ الفلسفة فى القارة الافريقية » جـ ١ ص ٣١٣ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦

(٢) « كتاب التجليات » ص ٣٤ - ٣٥ ، ضمن رسائل ابن عربى ، جـ ٢ ط الاولى جمعية =

نفهم من هذا النص ان ابن عربى لم يرض عن كلام الجنيد فى التوحيد ، لانه لم يصل الى توحيد وحدة الوجود ، فلا يزال توحيد الجنيد « توحيد العوام » فى نظر ابن عربى . وكذلك الغزالى فانه لتعبده بالشريعة لم يصل الى مقام القربة حيث لم يصل الى القول بوحدة الوجود ، فينتقصه بما يحمده عليه المسلمون من الاقوال التى اعتصم فيها بالكتاب والسنة ، وبالاقوال التى يعلم صحتها بصريح العقل لان ذلك يحجبه عن مشاهدة الحقيقة[1] .

ومع ذلك فان كلام الغزالى فى الاحياء الذى يتعلق بالتوحيد باطل وفاسد ، وكذلك كلامه فى كتابه الموسوم بمشكاة الانوار كما سيتضح فيما بعد . كل هذا شجع الصوفية الذين جاؤا من بعده على الغلو والافراط ، بعد ان فتح الغزالى الباب على مصراعيه .

والسؤال الآن من اين استقى الجنيد نظريته فى التوحيد ؟

الذى يقرأ كتب الفلسفة - ولو قراءة عابرة - يستطيع ان يعرف مصدر كلامه فى التوحيد. انه الفيلسوف اليونانى المعروف أفلاطون « اول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، كما اشتهر بنظرية المثل « idea » ومن المعروف ايضا ان آراء افلاطون قد انتشرت فى العالم الاسلامى فى وقت مبكر ، وبالتحديد فى زمن خالد بن يزيد بن معاوية ، وقد اثرت فى مجموعات من المفكرين ، من اصحاب الهيولى ، خلال الغنوصية والصابئة والحرانية . وان الكندى كان افلاطونيا فى ميتافيزيقاه بل ان الكثير من آراء

دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن الهند ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

(١) ابن تيمية شرح العقيدة الاصفهانية « تحقيق حسنين محمد مخلوف ص ١٢٦ ، دار الكتب الحديثة مصر بدون تاريخ وانظر « الجواب المستقيم عما سأله الترمذى الحكيم ورقة ب ٢٤٦ ، نقله د ، عثمان يحيى فى كتاب « ختم الولاية » للحكيم الترمذى ص ٢٢١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٥م.

الفارابى وابن سينا افلاطونية . وقبل هؤلاء جميعا المعتزلة ، فانهم تأثروا بـــآراء افلاطون تأثرا كبيرا ان لم تكن فعلا هى المدرسة الافلاطونية . ثم كان لافلاطون اعظم الاثر فى مدرسة الصوفية ، اشراقية كانت ام أصحاب مذهب وحدة الوجود . احتـــل افلاطون الاثر الكبير فى سلسلتهم ، واثرت نظرياته فى الوجود والمثل ونظريـــة الكهف اكبر تأثير فى آراء الصوفية . أما السهروردى فهو يمثل التيار الافلاطونـــى أحسن تمثيل فى العالم الاسلامى فى فلسفته الصوفية[1] .

ولاثبات ذلك سأذكر هنا مقتطفات من آراء افلاطون التى لها اثر كبير لـــدى الصوفية .

يقول افلاطون فى كتابه « النواميس » ان العلم الحقيقى الذى هو مطمع العقلاء ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه الا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو فى نفس الامر الغايـــة المقصودة من العلم والحكمة . . . ولا يتأتى الوصول الى مثل هذا العلم مادام الانسان منغمسا مغمورا فى المحسوسات ، مقصورا عليها . اذ الهيولى الذى منـــه تكونت الموجودات الطبيعية دائم التغير والسيلان ، عسير الادراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ، ولا يثبت على صورة . فلا يحسن والحالة هذه اطـــلاق اسم الوجود عليه ، ولا اطلاق اسم العلم على مايتعلق به من الادراك ، . . . . فهـــو للوجود الحق بمثابة الظلام الى النور ، فلو بقى الانسان محصورا فى هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشئ قط . . . فلابد ان يكون فى العالم شئ لا يعتريه التغيير ، ولا تطرأ عليه الاستحالة والفساد . والا فلا علـــم ولا يقين ولا حكم بشئ . . . وكيف يتصور ان يحصل الاتيان على الحق مالم يكن لـــه

---

(١) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ١ ص ١٦٥ - ١٦٦ ، ود افيد سانتلانا « المذاهب اليونانية فى العالم الاسلامى » ص ٦٠ .

حصول على الحقيقة[١] « فلزم من ذلك انه توجد وراء المحسوسات صور قائمة وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا ، وهى للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماهـــا افلاطون بالمعانى وبالمثل ، وهذا اساس الفلسفة الافلاطونية ، ثم يقول :

ان المعانى تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عـــن العلائق الطبيعية وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهـــر وذلك لان النفس كانت فى العالم العقلى بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عـــن المادة ، فاهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد ماليس لها مـــن ذاتها بواسطة القوة الحسية . وقد كنا ادركنا حينئذ المعانى العقلية فى اول الفطرة قبل الهبوط ، الى هذا العالم السفلى . فاذا شرعت فى التعلم فكأنها قـــد افاقت من نومها وفتحت بصرها ، وتذكرت مارأته فى حياتها السابقة . فاذا واظبـــت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئا ، وهو فى نفس الامر رجوع النفـــس الى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذى منه هبطت واليه تعود[٢] » فكانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ، ليست بذات لون ولا شكل ، ثم ارتكبت اثما ، فهبطت الى البدن ، فهى اذا ادركت أشباح المثـل بالحواس تذكرت المثل[٣] » والعلم عند افلاطون « اتصال جوهرنا العاقل بالجواهـــر المفصولة التى فى الوجود ، وان محب الحكمة دائم النزوع الى الوجود ، معرضا عـــن الافراد والظواهر ، ساعيا فى البحث عن الماهيات العقلية ، لكى يتصل جوهـــره العقلى بما فى الاشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكلـــة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما المعرفة واليقين . فما العلم فى نفس الامر ، الا تذكر

---

(١) دافيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ٥٣ .

(٢) ن ك ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧٤ .

النفس حالتها السابقة التى كانت عليها قبل الوجود البشرى . وماقد تشاهده فى تلك الحياة السابقة فهو اشبه شئ بالولادة ، والنفس اشبه مايكون بالمرأة الحبلى ، تلقى حملها وتبرز ماكان فى قواها كامنا ، وفى جوهرها باطنا [١] " والعلم لا يتعلق الا بالوجود الحقيقى ، والوجود الحقيقى هو الوجود المعقول وليس الوجود المحسوس [٢] " واذا كان الوجود الحقيقى هو وجود الصورة (المعقول) فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير ، وكل مايتعارض وهذا الوجود هو الشر ، ولما كانت النفس الانسانية فى اتصالها بالجسم تبتعد شيئا فشيئا عن الصورة ، فانه كلما كان الانسان اكثر ابتعادا عن الجسم ، كان محققا لدرجة اكبر من الخير ، . . . فمن الواجب على الانسان ان يتشبه قدر الامكان بالالهة او بالصور ، بان يكون حرا من الجسم قدر الاستطاعة . ان النفس سجينة فى الجسم ولا بد لها ان تتحرر منه ، ولهذا فان حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت ، وان حياة الانسان ممارسة للموت . اى ان الواجب على الانسان فى هذه الحياة ان يتخلص من البدن قدر الاستطاعة ، وان يكون هذا فى اقرب وقت ممكن . ولا يتم هذا الا عن طريق الموت . اما اثناء الحياة فعلى الانسان ان يميت شهواته ، وان يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد فى الحياة ، وبهذا يتم تحقيق الخير [٣] "

وان المثال عند افلاطون هو الحقيقة الثابتة خلف الظواهر المادية المحسوسة ، ووجوده وجود حقيقى ، لا يدرك الا بالتفكير والتأمل . ومن ابرز هذه المثل مثال الخير ، يقول افلاطون : ان صور الخير هى الحد الاقصى لكل ماهو جميل وحسن ، ففى

---

(١) د افيد سانتلانا " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٥٧ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " أفلاطون " ص ١٨٠ ، دار القلم بيروت ١٩٧٩م ، و " موسوعة الفلسفة " لنفس المؤلف جـ ١ ص ١٧٢ .

(٣) ن ك ص ٢١٠ - ٢١١ و " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ١٨٠ - ١٨١

العالم المتطور تحدث النور والشمس ، وفى العالم العقلى تولد الحقيقة والعقل[١] ، فالمثال اذن هو الشئ بالذات ، والجسم شبح للمثال . والمثال نموذج الجسم او مثله الاعلى ، متحققة فيه كمالات النوع الى اقصى حد[٢] ، اذ الموجودات مترتبة ترتيبا تصاعديا ، ويرتفع بهذه الموجودات شيئا فشيئا حتى يصل فى الصور الى اعلى صورة ، وهى صورة الخير . كما ان الشمس هى مصدر الضوء والحياة ، فى هذا الوجود ، كذلك الحال فى عالم المثال . صورة الخير هى صورة النور ، ومصدر الحياة بالنسبة الى بقية الصور ، فجميع الصور معلولة لصورة الخير[٣] ، والله هو « الخير » وانما يصدر عنه الوجود لانه خير ، والخير يقتضى الفيض والسجود ، وعن هذا الجود ينشأ العالم[٤] ، واما المادة فليس لها اى وجود ولا اى قوام ، انها لا وجود فى مقابل الوجود الحقيقى[٥] . ثم يقول افلاطون فى كتابه الموسوم « بتيتاتوس » : قد يصعب فى عالمنا المحسوس العروج الى المعانى ، لان الاشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لاتظهر بها المعانى ، على صفائها الاصلى ، وهى فى الاشياء الحسية كالخيال فى الماء الكدر . فمن اراد ان يدرك المعانى عليه ان يجرد الاشياء عن قشورها المادية ، وطوارئها المتغيرة ، حتى يسير شيئا فشيئا الى مافى اصلها من الجوهر الثابت المعقول . . . فاذا خرج من المحسوسات الى المعانى ، وروض فكره فيها ، كشف من المعانى عالما غريب البهاء والكمال ، اندرجت فيه المعانى بعضها تحت بعض ، كما يندرج فى عقولنا ماهو اخص فيما هو اعم . فنصعد من الصورة العامة الى ماهو اعم منها وجودا ، وارفع شأنا وكمالا

---

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٢٩ ، ود ، عبدالرحمن بدوى « افلاطون » ص ١٥٠ - ١٥١ ، و « موسوعة الفلسفة » جـ ١ ص ١٦٣ .

(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧٣ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « افلاطون » ص ١٦٥ ، و « موسوعة الفلسفة » جـ ١ ص ١٦٧ .

(٤) ن ك ص ١٦٧ ، و « موسوعة الفلسفة » جـ ١ ص ١٦٨ .

(٥) ن ك ص ١٧١ ، و « موسوعة الفلسفة » جـ ١ ص ١٦٩ .

الى ان تتحد جميع تلك المعانى فى ذلك الاله تقدس وتعالى (الخير المحض، الكمال المطلق، الوجود الحقيقى، معنى المعانى) . . . فمن ادرك المعانى وتحقق ماهى عليه من الجمال والكمال، استصغر دنياه ومافيها، واستحقر ماشغفت به نفوس العامة من حب الحياة وجمع المال . . . وتشوق هو الى الرجوع الى وطنه ومنشأه . اذ ليس الانسان الا روحا، اى معنى من المعانى قد تعلقت ببدن هو كالسجن المظلم، فاذا افاقت بتأثير العلم فيها لم يكن حرصها واجتهادها الاعلى التخلص من هذا الرباط والخروج الى عالمها الروحانى، لم يبق له شئ الا فى تنقية نفسه، وتزكية ضميره، عن الرعونات والادناس، ليكون مستعدا للاتصال بتلك الجواهر الصافية، . . . ومازداد الانسان علما الا وقد ازداد الى تلك المعانى رغبة، وعن الظواهر الفانية اعراضا او نفورا . فاذا كملت حكمة الرجل، وتم عروجه من معنى الى معنى، كان آخر الامر الاتصال بالعالم الروحانى، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التى ليس بعدها سعادة ولا حكمة"[1] .

وفى الكتاب السابع من "الجمهورية" يذكر افلاطون تلك الاسطورة المشهورة، بأسطورة الكهف. يصور فيها أناسا قد وضعوا فى كهف وجعلت ظهورهم لنور قوى باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم، وهم لا يستطيعون ان يدركوا هذا النور مباشرة، وانما هم يتأملون فقط الاشباح التى يلقيها على الوجهة المقابلة لهم . وهو يمثل بهذه الاسطورة النفس من حيث ان النفس فى الجسم كهؤلاء الذين فى الكهف، ولا يستطيعون ادراك النور . وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون ان يتأملوا هذا النور مباشرة . اما طالما هم فى الكهف، فانهم لا يستطيعون ان يدركوا غير الاشباح . فتبعا لهذه الاسطورة، النفس فى الجسم سجينة، والجسم

---

(١) دافيد سانتلانا "المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى" ص ٥٨-٥٩ .

يسئ اليها كل الاساءة . والخير اذن في التخلص منه ، اى في اماتة الشهوات ، والانصراف انصرافا تاما عن كل مايتصل بالجسم[١] .

من هذا نجد ان الصورة الاولى التى يعرض لنا افلاطون فيها الخير الأعلى هى صورة الزهد في الحياة ، والاقبال على الموت ، بمعنى اماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من اجل خلوص النفس الى حياة الصورة ، وحياتها على هذا الاساس حياة تأمل مستمر للصورة[٢] .

ومعنى التأمل عند أفلاطون (contemplation) هو: غياب عن الواقع او العالم ، وتعلق بعالم مفارق غير مرئى ، وغير محسوس ، وشوق الى هذا العالم للاتحاد به والسعادة في الوصول اليه[٣] . وهذا التأمل هو انصراف عن العالم او عزلة عنه وانعطاف على الذات ، أو عودة الى الداخل او الباطن . وهذا الانصراف الى الداخل ماهو الاعملية تطهير . وقد اخذ افلاطون بفكرة الطهارة الروحية وذلك عن طريق تخليص النفس من كل علاقاتها بالجسم[٤] . كما ان التأمل ايضا هو رؤية مباشرة . وهذه الرؤية تتخذ عنده شكل الاسرار التى لا يدنو منها الا المرتادون والاطهار . وهذا يعنى ان من شروط التأمل الافلاطونى وصول النفس الانسانية الى قمة نقائها وطهرها حتى تلتقى بالمعقول في اقصى نقائه ، عندئذ يتم الاتحاد بين العقل والمعقول . والرؤية كما يقول افلاطون فى محاورة فايدروس هى وحدة الوجود والمعرفة على السواء . وان هذه الرؤية هى الكشف عن النفس الطاهرة النقية ، قد يصل الى

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص ٢١١ ، و ، موسوعة الفلسفة ، جـ ١ ص ١٨١ ، وراجع ، جمهورية أفلاطون ، ص ٢٠٦ ومابعدها ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .

(٢) ن ك ص ٢١٢ ، و ، موسوعة الفلسفة ، جـ ١ ص ١٨١ .

(٣) د ، مرفت عزت بالى ، افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، ص ١٤٤ .

(٤) ن ك ص ١٤٥ .

حد الهوس[١] ، ثم ان التأمل عنده هو غاية العلم والمعرفة ، والعلم هو الوقوف عند تأمل المثل ، وهذا هو أرقى انواع المعرفة[٢] .

واخيرا ، ان افلاطون كان يصرح بان المعرفة الخاصة بالاله ، معرفة لا تقال مطلقا الا لخاصة الخاصة ، لما يحيط بها من اسرار ، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما. ومن بين الاسباب التى اثارت افلاطون على ديون ، عدم احتفاظ الاخير بالسر ، فيما يختص بالمعارف التى افضى بها اليه افلاطون ، متعلقة بالله ، لان روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيرا عن الالوهية لاتهام صاحب هذه الاقوال بالالحاد[٣] . لذلك كان افلاطون يعلم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضنون بها على غير اهلها ، لا يحضره الا من يختاره من تلاميذه ، فهى الحكمة التى لم يودعها فى الكتب[٤] ، كما كان يرمز حكمته ويسترها ، ويتكلم بها ملغوزة حتى لا يظهر مقصده الا لذوى الحكمة[٥] .

وهكذا يتضح لنا الأمر على حقيقته ، من اين استقى الجنيد فلسفته الصوفية خاصة فيما يتعلق بالمعرفة والفناء والتوحيد . انها تنطلق من نظرية المثل الافلاطونية ، التى تتضمن القول بأسبقية وجود النفس على البدن . وذلك لان المثل بما هى كذلك ليست متحققة فى تجربتنا الحسية ، ولا يمكن اكتسابها بالحواس ، ومن ثم وجب وجود قوة روحية تصقلها او تفكر فيها ، بعد ان عقلتها فى العالم السماوى .

وقد اشار افلاطون الى ان للنفس ميلا ذاتيا ، وهو رغبة ونشاط للحب ، وهو يرجع

---

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٤٥ .

(٢) ن ك ص ١٤٦ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « افلاطون » ص ٢٣٥ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨٨ .

(٤) د افيد سانتالانا : المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ١١٥ .

(٥) ابن ابى اصيبعة « عيون الانباء فى طبقات الاطباء » ص ٨١ .

الصور المختلفة للنفس الى طوافها وتحليقها فى العالم السماوى ، عند ما كانت تعيش فى صحبة الالهة ، هناك كانت مزودة بالاجنحة التى ساعدتها على التحليق والسيطرة على العالم . وكلما كانت الاجنحة قوية كلما تمكنت من التحليق ، ومن حمل كل ماهو ثقيل والارتفاع به الى حيث تسكن الالهة . والنفس التى تفقد اجنحتها فانها تزحف حتى تصطدم بجسم صلب (الجسم) فيقيم فيه ، وتظل أسيرة له [(١)] .

فالجنيد - رغم تصريحه بالتمسك بالكتاب والسنة - قد تأثر تأثرا واضحا ، بفلسفة افلاطون الخرافية حينما وظفها توظيفا ذكيا لتفسير آية الميثاق ، واستطاع الجنيد - ولاول مرة - ان يعبر عن رأيه فى التوحيد بعبارات أفلاطونية ، عندما عرف توحيد الخواص بانه الخروج من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية . . . وان يرجع آخر العبد الى اوله ، فيكون كما كان قبل ان يكون ، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ان لم يكن حيث كان الخ .

واذا تذكرنا ان فلسفة افلاطون واستاذه سقراط ماهى الا امتداد من الديانة الأورفية السرية [(٢)] ، نستطيع اذن ان نقول ان آراء الجنيد ومن تبعه فى التوحيد والمعرفة والفناء هى فى الحقيقة تأتى من بقية تلك الديانة ، ديانة اليونان الوثنية .

---

(١) د ، مرفت عزت بالى ، افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، ص ١٣٢ .

(٢) انظر ص ٨٩ من هذا البحث .

نقد كلام الغزالى فى التوحيـــد :

أما الشيخ ابو حامد الغزالى الملقب بحجة الاسلام فكان أمره غريبا ، اذ كـان فقيها اصوليا شافعيا ،[١] ومتكلما اشعريا ،[٢] وفيلسوفا ناقدا[٣] ، ثم اصبح صوفيا[٤] . وقد سجل عن نفسه المتقلبة فى كتابه المشهور « المنقذ من الضلال »[٥] كان - ولا يزال الى اليوم - موضع نزاع بين مؤيديه ومعارضيه . وقد اهتمت به الابحاث الحديثة ، حيـث استلفت نظر الفكر الغربى المعاصر ، فكان حظه عظيما فى المائة سنة الاخيرة[٦] . وما من دراسة فى جوانب الفكر الاسلامى - علم الكلام ، المنطق ، فلسفة ، وتصوف - الاوقد سلطت الاضواء على شخصيته ، وذلك لتنوع ثقافته ، وكثرة تصانيفه[٧] ، لكن تحديـد فكره النهائى فى اى موضوع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكيره تغيرات فكرية عنيفة[٨] . ومن المعروف ان الغزالى كـان اول من مزج المنطـق

---

(١) من بعض كتبه فى الفقه واصوله « الوجيز ، الوسيط ، البسيط ، والمستصفـى ، المنخول فى الاصول ».

(٢) ومن كتبه فى علم الكلام : الاقتصاد فى الاعتقاد ، الاربعين فى اصول الدين ، وقواعد العقائد .

(٣) اه فى الفلسفة « مقاصد الفلاسفة » شرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعى فى اقسام الفلسفة الثلاثة : المنطق ، الطبيعيات ، والالهيات ، ثم كتب « تهافت الفلاسفة » بين فيه تهافتهم وتناقضهم فى الالهيات .

(٤) اشهر كتبه فى التصوف « احياء علوم الدين » ومكاشفة القلوب ، والرسالة اللدنية .

(٥) كتاب مشهور ، وهو آخر كتبه على العموم ، وقد حققه كل من الدكتور عبد الحليم محمود ، و « د » جميل صليبا ، قسم فيه درجات الطالبين الحق الى المتكلمـين ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية ، ووجد الغزالى ضالته المنشودة فى طائفة الصوفية .

(٦) د ، ابراهيم مدكور « الغزالى الفيلسوف » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالى فـى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ص ٢١١ ، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م .

(٧) اقرأ « مؤلفات الغزالى » د ، عبد الرحمن بدوى » وكالة المطبوعات ، الكويت ط الثانية ١٩٧٧م .

(٨) د ، على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام » ص ١٦٦ ، دار النهضـة العربية بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

الارسطاطاليسى [١] بعلوم المسلمين . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقهم (اليونان) بل الاشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها . واول من خلط منطقهم باصول المسلمين ابو حامد الغزالى [٢] « وكان الغزالى يعلن يقينية المنطق ، حيث جعله قانونا عاما يشترك فيه النظار [٣] ، ولكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم ان يستخدموا المنطق [٤] ، حتى نراه فى مقدمة كتابه المستصفى فى اصول الفقه يقول : « ان من لا يحيط به (بالمنطق) فلا ثقة بعلومه اصلا [٥] » وهذا رأى غريب جد الغرابة حيث صدر من فقيه على مذهب الامام الشافعى [٦] رحمه الله . اذ المشهور من هذا الامام انه قال « ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطاطاليس [٧] » لهذا فقد وجه عليه كثير من العلماء الصالحين النقد الشديد ، حتى تلميذه ابى

---

(١) ومن كتبه فى المنطق « معيار العلم » محك النظر ، القسطاس المستقيم .

(٢) الرد على المنطقيين « ص ٣٣٧ ، تحقيق السيد سليمان الندوى دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٣) د ، على سامى النشار « مناهج البحث عند مفكرى الاسلام » ص ١٦٨ .

(٤) ن ك ص ١٧١ .

(٥) ن ك ص ١٧٢ ، وابن تيمية « الرد على المنطقيين » ص ١٩٤ .

(٦) محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى المطلبى (١٥٠-٢٠٤هـ/ ٧٦٧-٨٢٠م) احد الائمة الاربعة ، واليه نسبة الشافعيّة ، ولد فى غزة بفلسطين ، وحمل منها الى مكة المكرمة وهو ابن سنتين ، وزار بغداد مرتين ، وقصد مصر سنة ١٩٩هـ فتوفى بها قال الامام احمد « ما احد ممن بيده محبرة او ورق الا وللشافعى فى رقبته منه ، وكان من احذق قريش بالرمى ، وبرع فى الشعر واللغة وايام العرب ، ثم اقبل على الفقه والحديث ، وكان ذكيا مفرطا ، له تصانيف كثيرة اشهرها الرسالة فى الاصول ، والأم فى الفروع (الزركلى « الاعلام » جـ ٦ ص ٢٦)

(٧) السيوطى « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ١٥ ، تحقيق ، د ، على سامى النشار دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .

بكر بن العربى [١] ، كما ذكره ابن تيمية اذ يقول [٢] ، وهو - الغزالى - يميل الى الفلسفة ، لكنه اظهرها فى قالب التصوف والعبارات الاسلامية ، ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين ، حتى اخص اصحابه ابو بكر بن العربى فانه قال ، شيخنا ابو حامد دخل فى بطن الفلاسفة ، ثم اراد ان يخرج منهم فما قدر . وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية مايوجد تصديق ذلك فى كتبه ، ورد عليه ابو عبد الله المازرى [٣] فى كتاب افرده ، ورد عليه ابو بكر الطرطوشى [٤] ، ورد عليه ابو الحسن المرغينانى [٥] رفيقه ، رد عليه كلامه فى مشكاة الانوار ونحوه ، ورد عليه الشيخ ابو البيان [٦] ، والشيخ ابو عمرو بن الصلاح [٧] ، وحذر من كلامه فى ذلك هو وابو زكريا النووى [٨] وغيرهما ،

---

(١) محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الاشبيلى المالكى (٤٦٨-٥٤٣هـ/ ١٠٧٦-١١٤٨م) قاضى حافظ ، له تصانيف كثيرة فى الحديث والفقه والاصول والتفسير ، والادب والتاريخ ، مات بقرب فاس ودفن فيها (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٦ ص ٢٣٠)

(٢) ، نقض المنطق ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) محمد بن على بن عمر التميمى المازرى (٤٥٣-٥٣٦هـ/ ١٠٦١-١١٤١م) محدث من فقهاء المالكية ، له كتاب ، الكشف والانباء فى الرد على الاحياء (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٦ ص ٢٧٧)

(٤) محمد بن الوليد بن محمد القرشى الفهرى الطرطوشى (٤٥١-٥٢٠هـ/ ١٠٥٩-١١٢٦م) حافظ اديب ، من فقهاء المالكية ، له كتاب كبير عارض به احياء علوم الدين للغزالى (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٧ ص ١٣٤)

(٥) على بن ابى بكر بن عبد الجليل المرغينانى (٥٣٠-٥٩٣هـ/ ١١٣٥-١١٩٧م) من اكابر فقهاء الحنفية ، حافظ مفسر محقق اديب (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٤ ص ٢٦٦)

(٦) نبا بن محمد بن محفوظ القرشى (ت ٥٥١هـ/ ١١٥٦م) شيخ الطائفة البيانية المتصوفة ، كان عالما عاملا اماما فى اللغة ، شافعى المذهب ،
(الزركلى ، الاعلام ، جـ ٨ ص ٦)

(٧) عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزورى الكردى ابو عمرو المعروف بابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ/ ١١٨١-١٢٤٥م) مفسر ، محدث ، فقيه ولد فى شرخان وانتقل الى الموصل ثم الى خراسان فبيت المقدس حيث ولى التدريس فى الصلاحية ، وانتقل الى دمشق ، فولاه الملك الاشراف تدريس دار الحديث ، وتوفى فيها (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٤ ص ٢٠٧)

(٨) يحيى بن شرف بن مرى بن حسن الحزامى النووى الشافعى (٦٣١-٦٧٦هـ/ ١٢٣٣- =

ورد عليه ابن عقيل وابن الجوزى ، وابو محمد المقدسى [1] ، وقد وجه ابن الجوزى نقده اللاذع الى الغزالى فى مواضع عديدة من كتابه « تلبيس ابليس » [2] متأسفا عليه ، لكونه فقيها باع فقهه بالتصوف، والسبب فى ذلك انه ابتعد عن السنة النبوية ، وقلة معرفته بها ، كما اعترف به نفسه لتلميذه ابى بكر ابن العربى قائلا : بضاعتى فى الحديث مزجاة [3] ، بعد ان تفاوض معه فى ضعف بعض الاحاديث التى يبنى عليها تصوفه ، واشار ابن العربى اليه بأدب ولطف بان يمسك عن الحديث الا عما صح منه [4] .

وهذا ماأكده شيخ الاسلام اذ يقول : ان ابا حامد الغزالى كثيرا مايحيل فى كتبه على ذلك النور الالهى ، وعلى مايعتقد انه يوجد للصوفية والعباد برياضتهم وديانتهم من ادراك الحقائق وكشفها لهم ، حتى يزنوا بذلك ماورد به الشرع. وسبب ذلك انه كان قد علم بذكائه وصدق طلبه ، مافى طريق المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب ، واتاه الله ايمانا مجملا ، كما اخبر به عن نفسه ، وصار يتشوق الى تفصيل الجملة ، فيجد فى كلام المشايخ والصوفية اقرب الى الحق واولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين . والامر كما وجده ، لكن لم يبلغه من الميراث النبوى الذى عند خاصة الامة من العلوم والاحوال ، وماوصل اليه السابقون الاولون من العلم والعبادة . . . . فصار يعتقد ان تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق ،

= ١٢٧٧م) علامة بالفقه والحديث مولده ووفاته فى نوا ، تعلم فى دمشق واقام بها زمنا طويلا له تصانيف كثيرة جدا (الزركلى « الاعلام » جـ ٨ ص ١٤٩)

(١) عبد الغنى بن عبد الواحد المقدسى الجماعيلى الحنبلى (٥٤١-٦٠٠هـ/١١٤٦-١٢٠٣م) حافظ له كتب فى الحديث والرجال (الزركلى « الاعلام » جـ ٤ ص ٣٤)

(٢) انظر، ص ٢١٣، وص ٢١٧ ، وص٢٦٣ ، وص ٢٨٨ ، وص ٣٢٣، وص ٣٣٩، وص ٣٥٣ وص ٣٥٥ .

(٣) ابو بكر بن العربى « العواصم من القواصم » ضمن كتاب « اراء ابى بكر بن العربى » د ، عمار طالبى « جـ ٢ ص ١٦ ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، بدون تاريخ

(٤) د ، عمار طالبى « اراء ابى بكر بن العربى » جـ ١ ص ٥٦ .

حيث لم يكن عنده طريق غيرها ، لانسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها ، ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة[1] " وفي موضع آخر يقول شيخ الاسلام " كان هو (الغزالي) وامثاله ، مضطربين لا يثبتون على قول ثابت ، لان عندهم من الذكاء والطلب مايتشوفون به الى طريقة خاصة الخلق ، ولم يقدر لهم سلوك طريق خاصة هذه الامة الذين ورثوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، العلم والايمان ، وهم اهل حقائق الايمان والقرآن واهل الفهم لكتاب الله والعلم والفهم ، لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واتباع هذا العلم بالاحوال والاعمال المناسبة لذلك ، كما جاءت به الرسالة . ولهذا كان الشيخ ابو عمرو ابن الصلاح يقول " ابو حامد كثر القول فيه وعنه . فاما هذه الكتب المخالفة للحق ، فلا يلتفت اليها ، واما الرجل فيسكت عنه ، ويفوض امره الى الله . ومقصوده انه لا يذكر بسوء ، لان عفو الله عن الناس والمخطئ وتوبة المذنب تأتي على كل ذنب ، وذلك من اقرب الاشياء الى هذا وامثاله ، ولان مغفرة الله بالحسنات منه ومن غيره ، وتكفيره الذنوب بالمصائب تأتي على محقق الذنوب ، فلا يقدم الانسان على اثبات ذلك في حق معين الا ببصيرة ، لاسيما مع كثرة الاحسان والعلم الصحيح والعمل الصالح والقصد الحسن[2] " نفهم من كلام شيخ الاسلام ، ان سبب انحراف الغزالي يرجع الى ابتعاده عن السنة النبوية ، واجتنابه عن طريق خاصة الامة ، من السلف الصالحين ، الذين تمسكوا بهدى النبوة ومنهج السنة الشريفة . وذلك بسبب شبهات الفلاسفة ، التي دخل في بطونها فلم يقدر الخروج منها ، فحالت بينه وبين الحق . ومع ذلك ، كان شيخ الاسلام ينصفه ويمدحه بانه رجل ذكي ، بذل بذكائه كل جهده في طلب الحق ، وبنية حسنة . وعندما سئل

---

(١) " نقض المنطق " ص ٥٤ (٢) " نفس الكتاب " ص ٥٥ .

عن رأيه فى كتاب « احياء علوم الدين » اجاب شيخ الاسلام قائلا : « مافى الاحيـــاء من الكلام فى المهلكات مثل الكلام على الكبر والعجب والرياء والحسد ونحو ذلـــك ، فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبى [1] فى الرعاية ، ومنه ماهو مقبول ومنه ماهـــو مردود ، ومنه ماهو متنازع فيه . والاحياء فيه فوائد كثيرة ، لكن فيه مواد مذمومة ، فانه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد . فاذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من اخذ عدوا للمسلمين البسه ثياب المسلمين . وقد انكر ائمـــة الدين على ابى حامد ، هذا فى كتبه ، وقالوا مرضه الشفاء يعنى شفاء ابن سينا فى الفلسفة ، وفيه احاديث وآثار ضعيفة ، بل موضوعة كثيرة ، وفيه اشياء من اغاليـــــط الصوفية وترهاتهم . وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين فى اعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة ، ماهو اكثر مما يرد منه ، فلهذا اختلف فيـــه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه [2] »

وفى نقده لتوحيد الصوفية عامة - والغزالى منهم - يقول شيخ الاسلام « غايـــة ماعندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد ، وان يشهد ان الله رب كل شـــىء ، ومليكه وخالقه ، لاسيما اذا غاب العارف بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهـــوده ، وبمعروفه عن معرفته ، ودخل فى فناء توحيد الربوبية . بحيث يفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل ، فهذا عندهم هو الغاية التى لا غاية وراءها . ومعلوم ان هذا هو تحقيق ماأقر به المشركون من التوحيد ، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلما ، فضلا عن ان يكون وليا لله ، او من سادات الاولياء [3] » وجدير بالذكر ان شيخ الاســـلام

---

(١) الحارث بن أسد المحاسبى ابو عبد الله (ت ٢٤٣ هـ) من علماء مشايخ القـوم بعلوم الظاهر ، وعلوم المعاملات والاشارات ، استاذ اكثر البغداديين ، لـــه تصانيف مشهورة منها « الرعاية لحقوق الله » (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٥٦)

(٢) « مجموع الفتاوى » جـ ١٠ ص ٥٥١ - ٥٥٢ .

(٣) « نفس الكتاب » جـ ٣ ص ١٠١ - ١٠٢

مانقد كلام الغزالى فى التوحيد بالذات، ومانقل شيئا من كلامه الوارد فى كتابه « احياء علوم الدين » بل اكتفى بنقد عام كما سبق ذكره .

هذا وقد قام عدد كبير من العلماء والكتاب، بتوجيه النقد على ماجاء فى احياء علوم الدين، قديما وحديثا [1]، منهم الكاتب المعاصر، الأستاذ، عبد الرحمن دمشقيه، فى كتابه « ابو حامد الغزالى والتصوف » ومما جاء فيه « ان العلماء - خاصة اهل السنة - المعاصرين له قد انكروا عليه انكارا شديدا فى تقسيمه التوحيد الى اربع مراتب. المرتبة الاولى : وهى ان يقول الانسان بلسانه لااله الاالله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافقين. ان اعتبار الغزالى لهذه المرتبة من التوحيد هى كتوحيد المنافقين يحتم عليه اخراجها من مراتب التوحيد الباقية، اذ النفاق ليس مرتبة من مراتب التوحيد السفلى، وانما هو اعلى مراتب الكفر، ولا يجوز ادراجه فى مراتب التوحيد فى الاسلام. المرتبة الثانية: ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. وهذا توحيد المرجئة، ولايجوز ايضا ادراجه ضمن مراتب التوحيد، اذ المرجئة قوم يؤخرون العمل عن الايمان ويفصلونه عنه، وهذا ليس مرتبة من مراتب التوحيد، ولا حتى ادناها، بل هو خارج عنها. المرتبة الثالثة: ان يشاهد ذلك بطريق الكشف . . . بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا، ولا يرى فاعلا بالحقيقة الا واحدا. وهذه المرتبة بمثابة تهيئة صاحبها لاعتناق وحدة الوجود والتى يمتاز بها اهل المرتبة الرابعة عنده. والمرتبة الرابعة: ان لا يرى فى الوجود الا واحدا . . . بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد . . . وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد. فهنا يأتى السؤال، هل صحيح ان الغاية القصوى من التوحيد تكون برؤية كل المخلوقات على انها واحد ؟ ومن هو هذا الواحد الذى يوحد معه

---

(١) لمعرفة المواقف العلماء المعاصرين له منه راجع « سير أعلام النبلاء » للامام الذهبى جـ ١٩ ص ٣٢٢ - ٣٤٦ .

الغزالى المخلوقات ؟ اليس فى ذلك التجنى على الاسلام اذا صار معنى لا اله الا الله « اى لا موجود الا الله ؟ وانى لآسف ان تكون الغاية القصوى من توحيد الغزالى هى وحدة الوجود والاتحاد[1].

ومن المدهش فعلا ان الغزالى يختم كلامه عن اهل المرتبة الرابعة قائلا « والى هذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى الخواص[2] يدور فى الاسفار فقال « فيما ذا انت ؟ فقال « ادور فى الاسفار لاصحح حالتى فى التوكل » وقد كان من المتوكلين . فقال الحسين « قد افنيت عمرك فى عمران باطنك » فاين الفناء فى التوحيد ؟ فكأن الخواص كان فى تصحيح المقام الثالث فى التوحيد » فطالبه بالمقام الرابع[3] « فكان الحلاج اذن من اصحاب المرتبة الرابعة من مراتب التوحيد » وبلغ الى اشرف المراتب » او بعبارة اخرى ان الحلاج - عند الغزالى - قد وصل الى الغاية القصوى فى التوحيد » التى هى مشاهدة الصديقين ومقامهم ! فكان هذا من جملة الامور التى انكروها على الغزالى . فان الحلاج كان معروفا بعقيدته الحلولية » وقد قتل بسببها كما سبق ذكر ذلك . فماذا يفهم من تمثل الغزالى بالحلاج فى التوحيد بل فى اشرف مراتبه ؟ هل هذا يدل على ميل الغزالى وموافقته لآراء الحلاج ؟ ولو كان استشهاده بكلام الحلاج فى باب الجذب او العشق او المحبة او غيرها من ابواب التصوف قد يكون مقبولا بوجه ما » ولكن الامر خطير جدا » اذ استشهد الغزالى بكلام الحلاج » وتمثله به كأحد الصديقين الذى نال اشرف المراتب ووصل الى الغاية

---

(١) ابو حامد الغزالى والتصوف « ص ٣٠١-٣٠٤ » دار طيبة الرياض ط الاولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م » باختصار وتصرف » قارن « عبد الرحمن الوكيل « هذه هى الصوفية « ص ٤٧ - ٥٠ » دار الكتب العلمية بيروت ط الرابعة ١٩٨٤م.

(٢) ابراهيم بن أحمد بن اسماعيل الخواص ابو اسحاق (ت ٢٩١هـ) احد من سلك طريق التوكل » من اقران الجنيد والنورى » مات فى جامع الرّى (السلمى « طبقات الصوفية « ص ٢٨٤)

(٣) « احياء علوم الدين « جـ ٤ ص ٢٤٧ .

القصوى ، في باب التوحيد ، التوحيد الذى جاء الاسلام لأجله ، ويخلصه من الشرك وشوائبه ! وهو اصل من اصول الدين الاسلامى وركن من اركانه ! وسوف يكون لكلامه هذا أثر كبير لمن جاء بعده من الذين صرحوا بالحلول او الاتحاد او وحدة الوجود . والا فما الفرق بين قوله « ان لا يرى فى الوجود الا واحدا . . . وكلام ابن عربى « فكل ماتدركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو اعيان الممكنات . . . فمن حيث احدية كونه ظلا هو الحق لانه الواحد الاحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم . . . فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى[1] « وماالفرق بين كلام الغزالى وابن الفارض[2] »

وكل الذى شاهدته فعل واحد ... بمفرده لكن بحجب الاكنّة

اذا ماازال الستر لم ترغيره ... ولم يبق بالأشكال اشكال ريبة

أما كتابه « مشكاة الانوار » فقد رد عليه عدد من العلماء وعلى رأسهم شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله حيث صنف كتابا خاصا سماه « بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية اهل الالحاد ، من القائلين بالحلول والاتحاد[3] « ومما جاء فيه « هذا الكتاب كالمنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، وان كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك ، بل قد يكفر من يقول بذلك . لكن ذاك لما فيه من الاجمال تارة ، ومن التفلسف وابراز مقاصد الفلاسفة فى الالفاظ النبوية وتأويلها عليها تارة ، ومن المخالفة لما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع تارة ، بل ومن المخالفة لما علم بالعقل الصريح تارة ، ولما فيه من الامور التى يقولون انها تستلزم قولهم . ولهذا عظم انكار

---

(١) ابن عربى « فصوص الحكم » ص ١٠٣ ، تحقيق وتعليق الدكتور ابو العلا عفيفى دار الكتاب العربى بيروت ط الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٦٥ ، البيتان رقم ٧٠٤-٧٠٥ ، من قصيدته المشهورة « التائية الكبرى »

(٣) وقد حققه الدكتور موسى سليمان الدويش ، مكتبة العلوم والحكم ط الاولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ائمة الاسلام لهذا الكتاب ونحوه ، حتى جرت في ذلك فصول يطول وصفها . وقد جعل الكتاب ثلاثة فصول . الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز محض ، لا حقيقة له ، وعاد كلامه الى ان النور بمعنى الوجود . وقد سلك ابن سينا قبله نحوا من ذلك مما جمع به بين الشريعة والفلسفة[1] . وكذلك سلك الاسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب برسائل اخوان الصفاء ، وكذلك فعل ابن رشد[2] بعده ، وكذلك الاتحادية ، يجعلون ظهوره وتجليه في الصور بمعنى وجوده

---

(١) قام ابن سينا بتفسير آية النور مرتين ، المرة الاولى سلك في تفسيرها منهجا عقليا فلسفيا ، والثانية سلك منهجا صوفيا اشراقيا ، فمما جاء في الاولى « الله نور السموات والارض الاية » النور اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار ، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس ، والمستعار على وجهين اما الخير واما السبب الموصل الى الخير ، والمعنى هاهنا هو القسم المستعار بكلتي قسميه اعني الله تعالى خيرا بذاته ، وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . . . (انظر « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ابن سيناص ١٢٥ مطبعة هندية بمصر ، ط الاولى ١٩٠٨م/١٣٢٦هـ) ومما جاء في الثانية « قوله تعالى الله نور السموات والارض » اى جميع اهل السموات والارضين والسموات والارضون انفسهما ، بل كل ممكن من الممكنات الموجودة ، وكل ذرة من الذرات الموجودة ، منورة موجودة بنور وجوده تعالى ، لا بانفصال شئ من الوجود عنه تعالى كما توهم ، وهو زيغ وضلال ، بل بارتباطه الى ذاته تعالى ، ولهذا لو انفك في آن من الآنات ممكن موجود عن هذا الارتباط لانعدم ، كما تشاهد بعض انعدام الاشياء في مرأى العين ، فهو اى وجوده تعالى ، منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شئ منها ، فجميعها بحيث لو اهتدوا الى طريق مستقيم ، فليس ذلك الا بنور وجوده تعالى (د ، حسن عاصي « التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا » ص ٨٦ ، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط الاولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) واضح ان شيخ الاسلام اشار الى هذا التفسير الاشراقي ، اى المسلك الثاني لا الاول كما زعم الدكتور موسى سليمان الدويش محقق بغية المرتاد .

(٢) محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد ، ابا الوليد (٥٢٠-٥٩٥هـ) يلقب بالحفيد تمييزاله من ابيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين ، فيلسوف عظيم ، حتى عد الممثل الحقيقي للفلسفة الاسلامية بعامة ، له كتب كثيرة ، وقد =

فيها ، والكلام على هذا واسع مذكور فى غير هذا الموضع ، اذ الغرض هنا بيان ما يعلم به من كلامهم من متابعتهم للمتفلسفة الصابئين ، والتعبير عن تلك المعانى بالفاظ الانبياء والمرسلين مع العلم من كل من اوتى العلم والايمان ، بل من كل مؤمن بان مافى هؤلاء من مخالفة كتاب الله تعالى ورسله ودينه اعظم مما فى اليهود والنصارى بعد النسخ والتعديل[1] " ثم قال " ولما تكلم صاحب مشكاة الانوار على طريق هؤلاء فى الباطن بالفاظ الكتاب والسنة فى الظاهر ، وان كان قد روى انه رجع عن ذلك كله ، ومن الناس من يطعن فى اضافة هذه الكتب اليه ، والمقصود التنبيه على مافى هذه المخالفة للكتاب والسنة من الضلال لئلا يغتر بها وبنسبتها الى المعظمين اقوام جهال[2] " وقد علق الشيخ عبد الرحمن دمشقية كلام الغزالى فى مشكاة الانوار حين تمثل بالحلاج كأحد العارفين الذين عرجوا الى سماء الحقيقة قائلا : عجبا للغزالى الذى لا ينفك عن مغازلة الحلاج والتمدح بكلامه ، وعجبا ان يصف حالة كلامه وسكره بانها نهاية الواصلين[3] " والحاصل ان " لااله الاالله " فى نظر الغزالى هو ادنى مراتب التوحيد ، وقد نسب هذا النوع من التوحيد الى العوام ، وهم عنده من البله . اما الخواص فان لااله الا هو معناها ليس فى الوجود الا الله ، ولذلك قال بان الخواص يقولون : لا هو الا هو . ولو ان عقيدة التوحيد المعبر عنها بلااله الاالله " اصبح المراد منها لاموجود الا الله لفقد الاسلام كل معناه ، ولاصبح اسما غير مسمى . لهذا كانت عقيدة وحدة الوجود تمثل القضاء المبرم على معالم هذا الدين ، وعلى ابرز ميزة فيه ، وهى التوحيد الذى لم يذق حلاوته اهل الارض غير المسلمين . ومن ابرز مظاهر

ترجمت الى اللاتينية استفاد منها فلاسفة اوربا (د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ١٩)

(١) " بغية المرتاد " ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، تحقيق د ، موسى سليمان الدويش.

(٢) ن ك ص ٢٠٢ ، وانظر " مجموع الفتاوى " ج ١٣ ص ٢٣٨ ، و " كتاب الصفدية " ج ١ ص ٢٥٠ ، تحقيق د ، محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية القاهرة ط الثانية ١٤٠٦هـ.

(٣) ابو حامد الغزالى والتصوف" ص ٣٤٠ .

قضاء اهل وحدة الوجود على ميزة التوحيد هى قلبهم واستبدالهم لكلمة الوحدة بين الخالق والمخلوق ، بكلمة التوحيد . بل انه يتهم كل من لا يعتقد هذا الاتحاد ورؤية الله بالاشياء بالبعد عن حقيقة التوحيد ، اذ يقول : بل التوحيد الخالص الا يرى فى الوجود فى كل شئ الا الله عز وجل " فكيف يزعم ان الكلام المفيد لوحدة الوجود ، والذى قاله من سماهم بالعاشقين كان فى حالة سكر ؟ فالغزالى يؤصل عقيدة وحدة الوجود فى كتابه مشكاة الانوار ويجعلها مادة هذا الكتاب الرئيسية ، فكيف تكون حالقعابرة يحصل اعتقادها خطأ اثناء حصول الفناء ؟ ألم يجعلها اسمى منازل التوحيد ومراتبه وغايته القصوى ؟ (١) لذلك اكد شيخ الاسلام مرار ان مشكاة الانوار كتاب يوضع على قواعد فلسفية ، اذ يقول رحمه الله : ان ذلك الكتاب (مشكاة الانوار) موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة . . . ومن هنا دخل الملحدون من الاتحادية الذين قالوا بوحدة الوجود ، وقالوا : ان الخلق مجال ومظاهر لان وجود الحق ظهر فيها وتجلى ، فجعلوا نفس وجوده هو نفس ظهوره وتجليه ، ومن المعلوم ان الشئ يكون موجودا فى نفسه ، ثم يظهر ويتجلى تارة ، ويحتجب اخرى ، سواء كان تجليه لوجود سبب الرؤية فى الرائى كالاعمى اذا صار بصيرا ، او لزوال المانع فى الظاهر ، كالحجب المانعة ، اولهما جميعا . وهؤلاء جعلوا وجود الحق فى المخلوقات ، هو نفس ظهوره وتجليه فيها ، وسموه مجالى ومظاهر . وذلك لان حقيقة قولهم : انه ليس موجود فى الخارج ، ولكنهم يظنون انهم يعتقدونه موجودا فى الخارج ، فاذا شاهدوا الوجود السارى فى الكائنات ، ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله ، فسموها مظاهر ومجالى ، لانها اظهرت لهم ماظنوا انه الله . ولو انهم جعلوها ايات اظهرت لهم وبينت ما دلت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته

---

(١) " ابو حامد الغزالى والتصوف " ص ٣٤١ - ٣٤٣ ، باختصار .

مع علمهم بان وجوده مباين لوجودها لكانوا مهتدين [١] "ولهذا عظم نكير الناس على صاحب . . . مشكاة الانوار لما كان في كلامه ماهو من جنس كلام الملاحدة ، وقد عبر عنه بالعبارات الاسلامية واشارات الصوفية [٢] "كما اكد ذلك ايضا الامام المازري الذي قال : وعرفني صاحب له انه كان له عكوف على رسائل اخوان الصفاء وهي احدى وخمسون رسالة ، الفها من قد خاض في علم الشرع والنقل ، وفي الحكمة ، فمزج بين العلمين وقد كان رجل يعرف بابن سينا ملأ الدنيا تصانيف ، ادته قوته في الفلسفة الى ان حاول رد اصول العقائد الى علم الفلسفة . . . ووجدت ابا حامد يعول عليه في اكثر مايشير اليه من علوم الفلسفة [٣] "أما الامام الذهبي [٤] فقد قال عن الغزالي "قد الف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب التهافت ، وكشف عوارهم ، ووافقهم في مواضع ظنا منه ان ذلك حق ، او موافق للملة ، وام يكن له علم بالاثار ، ولا خبرة بالسنن النبوية القاضية على العقل ، وحبب اليه ادمان النظر في كتاب "رسائل اخوان الصفاء وهو داء عضال ، وسم قاتل ، ولولا ان ابا حامد من كبار الاذكياء وخيار المخلصين لتلف [٥] " كما وجه عليه النقد احد كبار الفلاسفة الصوفية ابن سبعين حيث قال "واما الغزالي فلسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الاضداد ، وحيرة تقطع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل "جـ ١٠ ص ٢٨٢-٢٨٤ ، تحقيق د ، محمد رشاد سالم ، طبع على نفقة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ط الاولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ، وانظر "ن ك جـ ١٠ ص ٢٠٥ ، وص ٢٧٠ ، وجـ ٥ ص ٣٥٤ ، وجـ ٦ ص ٢٢٣

(٢) شيخ الاسلام ابن تيمية "كتاب الصفدية "جـ ١ ص ٢٣٠ ، وص ٢٥٠ ، وانظر "شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٣٥ .

(٣) الذهبي "سير اعلام النبلاء "جـ ١٩ ص ٣٤١ .

(٤) محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ/ ١٢٧٤-١٣٤٨م) حافظ مؤرخ علامة محقق ، تركماني الاصل ، مولده ووفاته بدمشق ، رحل الى القاهرة وطاف كثيرا من البلدان ، تصانيفه كثيرة (الزركلي "الاعلام "جـ ٥ ص ٣٢٦)

(٥) "سير اعلام النبلاء "جـ ١٩ ص ٣٢٨ .

الاكباد ، مرة صوفي واخرى فيلسوف وثالثة اشعري ورابعة فقيه وخامسة محـــــيّر ، وادراكه في العلوم القديمة اضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف كذلك ، لانـــه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك . . . وهو يعتقد فـــي العقل مايعتقده الفيثاغوريون . . . وهذا يفهم من كلامه في المعارج العقلية ، وفي شرح عجائب القلب . . . وكذلك في تقسيمه للارواح في مشكاة الانوار وما اشار اليـــه في كيمياء السعادة وغير ذلك من كتبه . وكتابه على اكثر مايظهر في اكثر كلامه هـــو رسائل اخوان الصفاء فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله . . . فلا هو خلص التصـــوف ولا هو قيل فيه فيلسوف[1] "وقد تحير من امر الغزالي ابن طفيل[2] اذ يقول : واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضوع ، ويحل في آخر ، ويكفر باشياء ثم ينتحلها ، ثم انه من جملة ماكفر به الفلاسفة في كتاب التهافت انكارهم لحشر الاجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال فـــي اول كتاب " الميزان " ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال فـــي كتاب " المنقذ من الضلال " ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان امره انما وقف علـــى ذلك بعد طول البحث[3] "كما اشترك في هذا الحكم على الغزالي الفيلسوف ابن رشد قائلا : انه لم يلزم مذهبا في كتبه ، بل هو مع الاشعرية اشعري ، ومع الصوفية صوفـــي ،

---

(١) ابن سبعين " بد العارف " ص ١٤٤ - ١٤٥ ، تحقيق د . جورج كتورة دار الاندلس بيروت ط الاولى ١٩٧٨م .

(٢) ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن احمد بن طفيل القيسي ولد مابين سنة ٤٩٥ الى ٥٠٠ هـ ، وتوفي سنة ٥٨١هـ في مدينة مراكش ودفن هناك ، كان قاضيا طبيبا فيلسوفا ، في بلاط ابي يعقوب يوسف القيسي سلطان الموحدين ، له كتـــب في الطب والفلك والفلسفة ، غير ان كتبه مفقودة الا كتابه الوحيد المعروف " حـــي بن يقظان " (د . عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٦٧-٦٩)

(٣) حي بن يقظان ، ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان " د . عبد الحليم محمود ص ٩٤ ، الدار المصرية ط الثانية بدون تاريخ .

ومع الفلاسفة فيلسوف حتى انه كما قيل :

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن ∴ وان لقيت معديا فعدنان [1]

هذا وبعد ان نقلنا اقوال القدماء عن الغزالى ، يحسن بنا ان ننقل اقوال المعصريين الذين يهتمون بدراسات التصوف والفلسفة الاسلامية . يقول دى بور « وفى الحق ان مذهب الغزالى فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الانسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادىء الاسلام الاولى ، ويمكن ردها الى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الاسلام من بعدهم [2] » كما يقول نيكلسون « انه (الغزالى) اوسع المجال فى الاسلام لبعض الشعراء الذين افتتنوا بالجمال الازلى وجنوا به جنونا ، فلم يعبدوا الها سواه ، كما اوسع المجال لبعض صوفية وحدة الوجود امثال ابن عربى ، وغير هؤلاء من طوائف الصوفية الذين كانوا اخوانا فى ذلك الدين الحر بكل ما لكلمة الدين الحر من معنى [3] » مع ان الاسلام يفقد كل معناه ويصبح اسما على غير مسمى ، لو ان عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا اله الا الله اصبح المراد بها لا موجود على الحقيقة الا الله ، وواضح ان الاعتراف بوحدة الوجود فى صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل ، ومحو لهذه المعالم محوا كاملا [4] » ومن انحراف الغزالى فى تفسير القرآن العظيم ، اثبت جولد تسيهر انه يجعل افكار الاغريقية اساسا للقرآن على انها معناه الباطن [5] . ففى كتبه الصوفية ، يطبق الغزالى على وجه الخصوص التفسير الاشارى بكثرة ، وقد خصص

---

(١) كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال « ص ٤٨ ، تحقيق د ، البير نصرى نادر ، دار المشرق بيروت ط الخامسة ١٩٨٦م .

(٢) « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ص ٣٤٨ .

(٣) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٠٤ . (٤) نفسه ص ١٠٢ .

(٥) « مذاهب التفسير الاسلامى » ص ٢٢٥ ، ترجمة د ، عبد الحليم النجار ، دار اقرأ بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

كثيرا من رسائله تخصيصا تاما لمثل هذه الوجوه من تأويلات التصورات الدينية . ففي رسالته في تأويل آية النور (يقصد كتابه مشكاة الانوار) يؤول امر الله لموسى ان يخلع نعليه لانه بالوادي المقدس طوى بان من يريد ادراك الوحدانية الحقيقية يجب عليه ان يطرح عن نفسه التفكير في الحياتين الدنيا والأخرى (١)" ثم يقول ... وابن عربي يخضع تفسيره الذي نحا فيه منحى التأويل اخضاعا تاما لوجهة النظر التي اخذ بها الغزالي في نظرته الى القرآن (٢)" وانضم الى النقاد الدكتور محمود قاسم الذي قال : ان الغزالي قلد الفلاسفة الذين فند اراءهم وتأثر بهم ، خاصة في مسئلة النفس والمعرفة الاشراقية ، وان ذلك يبدو واضحا في كتاب مشكاة الانوار ، وفيصل التفرقة ، حيث اخذ عن ابن سينا اغلب براهينه على خلود النفس وحدوثها (٣)"

وهكذا تبين لنا ان العلماء والباحثين قديمهم وحديثهم ، اتفقوا على ان الغزالي قد بنى افكاره الصوفية على الفلسفة اليونانية اما مباشرة او غير مباشرة ، ولمزيد من الايضاح في كشف مصادر فلسفة الغزالي الصوفية ، خاصة افكاره التي وردت في كتابه " مشكاة الانوار " انقل ماكتبه الدكتور محمد علي ابو ريان وهو يلقي الضوء على ذلك بتحليل دقيق شامل ، في كتابه " اصول الفلسفة الاشراقية " فيقول : مشكاة الانوار من الرسائل الهامة التي تعبر عن الاتجاه الاخير للغزالي ، وهو يقسمها الى ثلاثة فصول ، . . . . ويتناول الفصل الاول بيان ان النور الحق هو الله ، وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له ، فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص . . . والنور الاصلي منبع الانوار كلها ، غني في جوهره وهو النور الحقيقي وماعداه نور مستعار منه ، اي فقير في ذاته بالنسبة له ، . . . فالنور منه ماله وجود في

---

(١) " مذاهب التفسير الاسلامي " ص ٢٢١ . (٢) ن ك ص ٢٥٩ .

(٣) د ، محمود قاسم " دراسات في الفلسفة الاسلامية " ص ٨٢-٨٣ ، دار المعارف ، مصر ط الخامسة ١٩٧٣م .

ذاته كالنور الاصلى ، ومنه ماليس له وجود فى ذاته ، بل يستمد وجوده من غـــيره كالانوار الصادرة عن النور الاصلى . . . والكلام عن الانوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظرى الميتافيزيقى ، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفى . فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ، ثم ينتقل الى ادراك ان النور المعقول اولى باسـم النور من المحسوس ، ثم ينتقل الى مشاهدة الانوار ويصل الى قمة هذه الانوار ، وهـو الله حقيقة الحقائق ، فيرى انه هو وحده النور الحقيقى ، وماعداه مجاز[1] " ثم يقـول " ومشكاة الانوار يعد مصدرا هاما من مصادر المذهب الاشراقى . فالغزالى يتكلـم فيه عن فكرة الفيض النورانى ، الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ، ويستشهـد بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم ايضا عن عالم الحس اى عالم الظلمـة ، وعالم الملكوت اى عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الاعلون ، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردى المقتول . ثم ان الغزالى يشير بصراحة الى التراث الفارسى ومذهب الثانوية فى النور والظلمة ، ومذهب الصابئة فى عبادة النجوم مما يدل على انه كان له اتصال بالمصادر التى اتصل بها السهروردى ، او ان السهروردى قد قـرأ مشكاة الانوار ، وتأثر بها وفكر فيها كثيرا[2] " كما يلقى الضوء على مشكاة الانوار ايضا الدكتور حسام الدين الالوسى ، حيث يقول : اذا نظرنا الى الصنف الاخير ، وهـم الواصلون ، فان مافى هذا النص وحده كاف ليعطى المتدبر ان الغزالى يريد بالواصلين اتباع المدرسة الفيضية[3] . . . . ونجد ان الغزالى يضع الفيضيين الاشراقيين الذين

(١) " اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى " ص ١٠٨ - ١٠٩ باختصار .

(٢) ن ك ص ١١٤ .

(٣) " دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى " ص ٢٤٤-٢٤٨ ، باختصار ، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الاولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

قرنوا العقل بالذوق ، وقالوا بوحدة الوجود ، فى المقام الاعلى ، فهؤلاء خاصة الخاصة . . . . وفى كتبه الاخرى يسميهم الصديقين[1] . ثم يقول : والحقيقة ان تغليف المعانى الفلسفية بكساء اسلامى محاطا بالاحاديث والآيات هى احدى خصائص اسلوب الغزالى على وجه الخصوص . وقد حاول الفارابى وابن سينا ذلك بشكل بسيط فجاء الغزالى واستخدمه على نطاق واسع ، فهو لا يقلدهم فى فلسفتهم فقط ، بل حتى فى اساليبهم . . . . وان ماقام به الغزالى هو انه ساعد الفلسفة الفيضية متمثلة اما بشكلها المعروف او باتخاذها لبوس الانوار او مايسمى فلسفة الاشراق ، على دخول حصون الاسلام التى ماكانت تحلم ان تدخلها بدونه "[2] ثم ان الغزالى تبنى الفلسفة الفيضية وهذا يشكل عنده واحدا من اركان التصوف العقلى او الاشراقى ، . . . وان كتبه الخاصة «كالمشكاة» مثلا تتكلم عن اشراق الانوار ، حسب نظرية الفيض مع ابدال بعض كلمات الفلاسفة مثل ابن سينا بالفاظ جديدة ، مثل النور ، واشراق الانوار على عادته . . . . . فيشير فى المشكاة الى درجات الحكمة المشرقية ، وهى العقل والذوق ، وانه لا تناقض بينهما . . . ويوضح حال المتذوق الذى سكر عن وجوده وتصور نفسه متحدا بالله "[3] ومن المعروف ان الغزالى - كما يحكى عن نفسه فى كتابه المنقذ من الضلال - قد اصابته ازمة شديدة دامت ستة أشهر تقريبا ، اولها رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة[4] . وذلك حدث عندما كان منكبا على دراسة آراء الباطنية وآراء الفلاسفة والرد عليهم ، فلماذا هذا الاقتران ؟ الاتكون ازمته تلك راجعة الى كونه وجد نفسه مضطرا لابطال آراء يميل اليها او يعتقد الصحة فى بعض جوانبها ؟ وان تحاياه للخروج من بغداد ،

---

(١) « دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى » ص ٢٥٠ .

(٢) ن ك ص ٢٥٤ . (٣) ن ك ص ٢٧٥ - ٢٧٧ .

(٤) اقرأ ص ٢٥ اومابعدها تحقيق د ، عبد الحليم محمود .

بالتظاهر بالسفر الى مكة للحج ، بينما كان يعتزم المقام فى الشام ، لا يفسره الا شئ واحد ، وهو ازمته كانت فى الحقيقة ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها .[١] وهناك من يرى ان الخليفة المستظهر[٢] أمر الغزالى بمهاجمة الباطنية فاستجاب الغزالى ، ولكنه اعترف بانه هاجمهم مكرها ، اذ لم يستطع عصيان امرالخليفة بل قيل - فوق هذا - ان كتابة الغزالى لم تنل كل الرضا من الخليفة ، لانها كانت اقرب الى تأييد الباطنية من الهجوم عليهم . . . وهو حين يهاجم الباطنية او الفلاسفة لا يلتزم موقف المهاجم دائما ، بل ينثر خلال ذلك من الاشارات والرموز مايجعل قارئه الحصيف يدرك ان الغزالى يلتمس لاعدائه - وهو يحاربهم - شيئا من المعاذير[٣] "

والحق ان الغزالى - كما يقول د ، الجابرى - قد تبنى فى تصوفه الفلسفة الهرمسية بجميع اطروحاتها الاساسية . واذا لم يكن الغزالى قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة فلاشك انه استقى من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها وبكيفية اخص من المتصوفة امثال البسطامى والحلاج[٤] " وهذا ما اكده الدكتور عبد الرحمن بدوى بقوله : ان الغزالى لم يهجر الفلسفة الا ليتحول الى فلسفة أخرى ، لقد هجر فلسفة ارسطو واتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول الى فلسفة افلوطين والافلاطونية المحدثة بعامة ، وظل لهذه الاخيرة مخلصا حتى آخر عمره[٥] " فكتابه تهافت الفلاسفة

---

(١) د ، محمد عابد الجابرى " تكوين العقل العربى " ص ٢٨٥ .

(٢) احمد المستظهر بن عبد الله المقتدى خليفة عباسى (٤٧٠-٥١٢هـ/ ١٠٧٧-١١١٨م) ولى الخلافة بعد وفاة ابيه سنة ٤٨٧هـ ، وكان ممدوح السيرة ، وباسمه الف الغزالى كتابه " المستظهرى فى فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية " (الزركلى " الاعلام " جـ ١ ص ١٥٨)

(٣) احمد الشرباصى " الغزالى والتصوف الاسلامى " ص ٤١ ، دار الهلال مصر بدون تاريخ .

(٤) تكوين العقل العربى " ص ٢٨٦ .

(٥) الغزالى ومصادره اليونانية" ضمن كتاب "ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية =

الذى رد به على الفلاسفة « كتبه الغزالى وهو يعتمد على الكتاب لفيلسوف يونانى « برقلس »[١] « المعروف باسم « حجج برقلس فى قدم العالم »[٢] « الذى رد عليه الفيلسوف الاسكندرى « يحيى النحوى »[٣] « فى كتاب كبير « يثبت فيه ان العالم محدث وليس قديما[٤] .

فكان الغزالى اذن فى التهافت انما رد على المشائيين ومن شايعهم مثل ابرقلس « بكلام استعاره من فيلسوف تأثر بافلاطون اكثر مما بارسطو فى الالهيات « فضلا عن انه فيلسوف ذو دين[٥] .

أما كتابه « احياء علوم الدين « خاصة باب توبيخ النفس ومعاتبتها فى كتاب المراقبة والمحاسبة « وهو الكتاب الثامن الربع الرابع « ربع المنجيات[٦] « فقد تأثر الغزالى فيه بكتاب « معاذلة النفس »[٧] « المنسوب عادة الى هرمس « واحيانا قليلة الى

التاسعة لميلاده « مهرجان الغزالى فى دمشق « ص ٢٣٦ « وانظر « دافيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى « ص ١١٠-١١١ « وانظر « مقالة كارادة فو عن أفلاطون فى دائرة المعارف الاسلامية « جـ ٢ ص ٤٢٨ .

(١) ابروقلوس (٤١٠-٤٨٥م) آخر واشهر ممثل الافلاطونية الجديدة فى اثينا « ولد بالقسطنطينية « وتلقى الفلسفة فى الاسكندرية « ثم فى اثينا حيث صار زعيم المدرسة له كتب كثيرة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية « ص ٢٩٩)

(٢) هذا الكتاب ترجمه اسحاق بن حنين « ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب « ص ٣٤-٤٢ « وكالة المطبوعات الكويت ط الثانية ١٩٧٧م .

(٣) يوحنا النحوى « يرجع الى النصف الاول من القرن السادس « اعتنق المسيحية له كتابان « فى قدم العالم يعارض فيه هذه القضية « وفى صنع العالم « جعل فيه المحل الاكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين والمحل الاصغر للفلسفة اليونانية (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية « ص ٣٠٤)

(٤) د « عبد الرحمن بدوى « الغزالى ومصادره اليونانية « ضمن كتاب ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة « ص ٢٢٣ .

(٥) ن ك ص ٢٢٤-٢٢٥ « و « د « عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة « جـ ٢ ص ٨٣ .

(٦) انظر « احياء علوم الدين « جـ ٤ ص ٤١٦-٤٢٢ .

(٧) نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الافلاطونية المحدثة « ص ٥٣-١١٦ .

افلاطون ، واحيانا اخرى ينسب الى ارسطوطاليس ويدعى « زجر النفس » وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوعة فى العهد الهلينى المتأخر . ولعل كاتبه كان وثنيا زاهدا مؤمنا بالافلاطونية المحدثة والغنوصية . . . . لكن الغزالى حرص كل الحرص على ان يصيغه بالصيغة الاسلامية القرآنية[١] » .

وأما كتابه « مشكاة الانوار » فقد تأثر الغزالى فيه بافلوطين ، خصوصا فى الفصل الاول منها ، وهو فى بيان ان النور الحق هو الله تعالى ، وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له « وهذا الرأى قد قال به بعض الباحثين ، خصوصا « فنسنك[٢] » فى مقال له ، بين فيه ان هذا الفصل ليس الا عرضا فضفاضا للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات « أفلوطين » وعنوانه « فى الابصار[٣] » لكن الدكتور عبد الرحمن بدوى رد على رأى فنسنك ، وذلك لان افلوطين فى هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والابصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم فى مجال الرؤية بين العين والشئ المبصر ، فيقول ان هذا الوسط هو النور ، والنور نوران ، نور باطن فى العين ، ونور فى المصدر المضئ ، وبينهما نور الوسط الذى يربط بينهما[٤] » اما الغزالى فانه فى هذا الفصل الاول من مشكاة الانوار لا يعنى بنظرية الابصار والوسط ، بل غرضه الرئيسى هو ان يقول ان النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالى ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٢٥

(٢) Arent jan wensinck (١٨٨٢-١٩٣٩م) مستشرق هولندى له كتب كثيره اهمها « المعجم المفهرس لالفاظ الحديث » و « فكر الغزالى » و « العقيدة الاسلامية (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٢٨٩)

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالى ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣٠ .

(٤) نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب افلوطين عند العرب « والنص مذكور فى ص ١٩٢ ، وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧م.

او البصيرة ، وان الثانى احق من الاول باسم النور[1] . وانما نجد بذور نظريات الغزالى لا فى الفصل الخامس التساع الرابع ، بل فى الفصل الخامس من التساع الخامس . وهذا الفصل الاخير قد ورد ملخصا فى رسالة العلم الالهى المنسوبة الى الفارابى ، والتى هى فى الحقيقة ليست الا مقتطفات من التساع الخامس من تساعات افلوطين[2] .

ولكن اصالة الغزالى مصونة الى حد غير قليل فى ربطه بين نظرية النور الافلاطونية المحدثة وبين آية النور . وهكذا نرى الغزالى قد تأثر بالفلسفة اليونانية تأثرا ظاهرا قويا فى المرحلة الاخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى بدأت فى سنة ٤٨٨هـ ، وفيها اظهر انصرافه عن الفلسفة وكفر الفلاسفة . والواقع انه بقى فى بطون الفلاسفة ولم يقدر ان يخرج منها كما قال ابو بكر ابن العربى ، وما **تظاهر** به من طعن فى الفلسفة لم يكن يقصد به الطعن الا فى **الظاهر** ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين ، حتى يستطيع ان يجعل الفلسفة مقبولة فى رحاب الدين السنى . فكان الغزالى اذن قد قام اولا - بربط الفلسفة الافلوطينية ، وبين العقائد الاسلامية ، بتأويل للآيات القرآنية ، على نحو يقرب بين الاثنين . ثانيا - ابراز لهذه الآراء الافلاطونية المحدثة فى ثوب اسلامى خالص ، يبدو انه مستمد من القرآن والسنة ، استمدادا خالصا لا اثر فيه لاى مؤثر غير اسلامى . وثالثا - ماتى به - خصوصا فى « مشكاة الانوار » التى

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالى ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣١ .

(٢) ن ك ص ٢٣٣ ، ومما ورد فى تلك الرسالة « ان اول فعل الفاعل الاول العقل ، والعقل انما هو ضوء ساطع ، من ذلك الجوهر الكريم ، كما يسيح ضوء الشمس على الاشياء من الشمس ، فعلى هذا ابتدع الفاعل الاول الاشياء العقلية كلها . . . . ان الاشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل ، الضوء باق فى الاشياء العقلية غير مباين لها ولا هى هو ، بل هو غيرها . . . . لما اراد الفاعل الاول ابداع الاشياء ابدع العقل الذى هو ضياء من ضوئه الخ (د ، عبد الرحمن بدوى « افلوطين =

اعدها اعظم كتبه من الناحية الفلسفية - من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة اوثق ارتباط ، واستنباط لنتائج وافكار كانت كامنة فى الافلاطونية المحدثة واستطاع هو ابرازها وتوفيقها حقها من التحليل ، وقد استطاع بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الاسلامية مستمدة فى الكتاب والسنة ، ان يعطى للفلسفة حق المواطن الكامل فى داخل الثقافة الاسلامية[1] "

بهذا تبين لنا شخصية حجة الاسلام الحقيقية ، المترددة بين الاسلام والفلسفة اليونانية ، ونظرة صوفية فى آرائه الاخلاقية المتردد تبين الوحى والعقل والذوق ، فمرة كان يعتمد على الشرع والعقل ، ومرة كان يعتمد على الشرع والذوق ، واخرى على الشرع والعقل والذوق معا .

على كل حال ان الامام الغزالى فى آخر حياته - كما ذكره عدد من العلماء وفى مقدمتهم شيخ الاسلام[2] - مال الى طريقة اهل الحديث ، ومات وهو يشتغل بالبخارى ومسلم ، حتى قيل انه لو عاش لسبق الكل فى ذلك الفن بيسير من الايام يستفرغه فى تحصيله[3] . فرحم الامام ابا حامد فاين مثله فى علومه وفضائله ، ولكن لا ندعى عصمته من الغلط والخطأ ولا تقليد فى الاصول[4] "

عند العرب " ص ١٧٥ - ١٧٧)

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " الغزالى ومصادره اليونانية " ضمن كتاب " ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة " ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٢) انظر " بغية المرتاد " ص ٢٧٩ ، والصفدية " جـ ١ ص ٢١٢ .

(٣) الذهبى " سير اعلام النبلاء " جـ ١٩ ص ٣٢٥ ، حيث ذكر كلام تلميذه عبد الغافر السياق ان خاتمة امره اقباله على طلب الحديث ومجالسة اهله ، ومطالعة الصحيحين ، ولو عاش لسبق الكل فى ذلك الفن بيسير من الايام .

(٤) ن ك ص ٣٤٦ .

نقد كلام السهروردى المقتول فى التوحيـــد :

ان اتجاه المدرسة المشائية (اتباع ارسطوطاليس) واتجاه المدرسة الفنوصيـة (اتباع الافلاطونية المحدثة) كليهما عادا الى الظهور من جديد فى قوة وعنـــف، عند المدرسة الاشراقية على يد مؤسسها السهروردى المقتول . وفى الحقيقـة ان اول من حاول ان يؤسس هذه المدرسة الفلسفية هو ابن سينا ، اذ كان مزدوجا فى تفكيره ، بين الفلسفة اليونانية والحكمة المشرقية[1] .

وسواء اكان ابن سينا قد تولى بسط هذه الفلسفة الاشراقية ام لم يفعل ، فـــان الثابت انه قد احس فى اواخر حياته بميل واضح الى التحول عن سبيل المشائـين الذى طالما سلكه الكثيرون ، والتماس الحق عن طريق التأمل الصوفى والتجربـــة الذوقية ، الذى دعيت بالاشراق[2] .

فالعزم الذى عقده ابن سينا فى كتابه « الشفاء » وفى كتابه « منطق المشرقيـــين ، على وضع كتاب يضم « اصول العلم الحق الذى لا يجوز الكشف عنه الا لانفسنـــا والذين يقومون منا مقام انفسنا » وذلك فى مدى ادراكهم وانقطاعهم الى طلـــب الحق ، ربما لم يخرج الى حيز الوجود ، لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع السهروردى ،

---

(١) عن « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا اقرأ بحثا مهما كتبه كرلوالفونسونلينـــو « بعنوان « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » حاول فيه قراءة كلمـــة « المشرقية » قراءة صحيحة ، هل « المشرقية » بضم الميم بمعنى الاشراق ، او بفتحها بمعنى « الشرق » (انظر « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلاميـــة» ص ٢٤٥ ، د ، عبد الرحمن بدوى)

(٢) تجلت نزعة ابن سينا الصوفية فى كتاب « الاشارات والتنبيهات » وفى عـــدة رسائله الرمزية ، مثل « رسالة » حى بن يقظان « رسالة الطير » فى العشق « « ماهية الصلاة » الدعاء» الورد الاعظم وغيرها (اقرأ « التفسير القرآنى واللغـة الصوفية فى فلسفة ابن سينا » د ، حسن عاصى)

بوضع هذا العزم موضع التنفيذ ، مستغلا الى ابعد الحدود ، نفرة ابن سينا من فلسفة المشائين ، والامانى الصوفية والذوقية التى حاول هو وامثاله ان يبلغوها بالفعل (١) .

فكانت حكمة ابن سينا المشرقية بلاشك اول خطوة جريئة خطتها الفلسفة الاسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الارسطية وشراحها المشائين ، ومهدت الطريق امام السهروردى لتشييد مذهبه الاشراقى . وكان همهما معارضة المشائين ، وادخال عناصر جديدة على الفلسفة الارسطية الممتزجة بالافلاطونية الحديثة (٢) .

بهذا نستطيع ان نقول : ان خلف ابن سينا كان السهروردى ، لا بمعنى انه ادخل فى كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من ماورائيات ابن سينا ، ولكن لانه اخذ على عاتقه متابعة الغاية التى قصدها ابن سينا من الحكمة المشرقية ، وهى فى اعتقاد السهروردى غاية لم يقدر لابن سينا بالرغم من كل جهوده ، ان يسير بها الى نهايتها الامينة ، لانه يجهل المصادر المشرقية الحقة . ولقد حقق السهروردى هذه الغاية ببعثه واحيائه لفلسفة الانوار وحكمتها الفارسية القديمة (٣) .

فيجب علينا ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التى تشير اليها تسميته لكتابه « حكمة الاشراق » وهى فكرة حكمة لدنية مشرقية ، كاحياء لحكمة فارس القديمة ، مع اظهار

---

(١) د ، ماجد فخرى ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٤٠١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى ، الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، ضمن ، الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا ، ص ٤٤٤ ، مطبعة مصر ١٩٥٢م .

(٣) هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٠٦ .

الشخصيات البارزة فى سير المذاهب، وهم هرمس وافلاطون وزرادشت.

وهنا اختلفت الآراء المتعددة فى تحديد حقيقة معنى « حكمة الاشراق »

فالمستشرق تولوك يقول : « ليست هذه الحكمة الا الافلاطونية المحدثة » ولفظ « اشراق » نفسه ترجمة للكلمة الصوفية التى استعملها الافلاطونيون المحدثون ، التى معناها اشراق او اضاءة[1] » واليه يميل المستشرق بوزى ، وكذلك دى سلان وكارادى فووجوتيه[2] ، حيث يقول الاخير: « ان التصوف الفلسفى هو بالدقة حكمة الاشراق[3] » واخيرا رأى كليمان هيوار « ان حكمة الاشراق هى تصوف ذو طابع افلاطونى محدث[4] ».

هذا ، وقد صرح السهروردى نفسه ان فلسفته الصوفية الاشراقية استقاها من أساطين الحكماء اليونان والفرس والهند ، لامن القرآن ولا من السنة ولا من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه . اذ يقول فى كتابه حكمة الاشراق « وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى عليه كل ذلك من سلك سبيل الله عز وجل ، وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الايد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس ، وفيثاغورس . . . ومن جملتهم

---

(١) نلينو « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٥٤ .

(٢) ليون جوتيية (LEON GAUTHIER) مستشرق فرنسى درس فلسفة ابن رشد وابن طفيل (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ١١٨)

(٣) نلينو « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٦٢ .

(٤) ن ك ص ٢٦٦ .

جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاثا ذيمون ، وسقراط ، التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشا وشتر ، وبزرجمهر [١] . ثم يقول فى كتابه الاخر . واما انوار السلوك فى هذه الازمنة القريبة ، فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى اخى اخميم (اى ذى النون المصرى) ومنه نزلت الى سيار تستر (اى سهل التسترى) وشيخه ، واما خميرة الخسروانيين فى السلوك فهى نازلة الى سيار بسطام (اى ابى يزيد البسطامى) ومن بعده الى فتى بيضاء (اى الحسين بن المنصور الحلاج) ومن بعدهم الى سيار آمل وخرقان (اى ابى الحسن الخرقانى [٢]) .

من هذا النص اتضح لنا كل الوضوح امران هامان ، الاول ان التصوف الفلسفى الاشراقى مصدره غير اسلامى ، بل حكمة الوثنيين القدماء شرقا او غربا . والثانى ان بعض الشخصيات الذين وصلوا الى مثل درجة هؤلاء الحكماء الوثنيين هم ذو النون المصرى ، وسهل التسترى ، وابو يزيد البسطامى والحلاج والخرقانى . من هذا نعرف مدى خطورة الفلسفة الصوفية الاشراقية على الاسلام والمسلمين .

ولا شك ان هذا الخليط عجيب وغريب ، انتجه الوهم والوجدان ، وهو غير قائم على أسس علمية ، او ادلة منطقية . والحق ان فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقية خليط من الافلاطونية والمزدكية والمانوية ، او انها افلاطونية قائمة على دوافع مزدكية ومانوية ، او انها خليط من الغنوصية والهرمسية والمزدكية والارسطية ودين النجوم البابلى ، ودين بعل ، والديانات الكلدانية ، اى انها خليط من كل شئ ، لغرض احياء

---

(١) حكمة الاشراق ، نقلا عن د ، حسن حنفى ، حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، ضمن الكتاب التذكارى شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى ، ص ١٩٣-١٩٤ .

(٢) التلويحات ص ٧٤ ، نقلا عن د ، ماجد فخرى ، السهروردى ومآخذه على المشائين العرب ، ضمن الكتاب التذكارى ، ص ١٦٧ .

الفلسفة الايرانية الصوفية القديمة . وهذا ماصرح به السهروردى نفسه اذ يقـــول « وكان فى الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكماء فضلاء . . . قد احيينا حكمتهم النورية الشريفة »(١) . وكان السهروردى يتمسك تمسكا قويا بنسبة المذهـــب الى الاصل الفارسى الخسروانى ، ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه الى الحكمة الفارسية القديمة(٢) . لذا نحا هنرى كوربان فى نشراته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الاشراقى فى جملته الى المصدر الايرانى(٣) . فالتصوف الفلسفى الاشراقى اذن من تراث تأملات دينية ايرانية . فكان غرض السهروردى احياء التراث الايرانى القديم فى عصره البطولى (زاك ، ووستام ، اسفنديار) بأسا طيره وفرسانه وحكمته وملله ونحله(٤) . ويمكن ان نعتبره امتداد الحركة الشعوبية (وهى حركة ثقافية حضارية ، توخى اربابها اعلاء الفرس على العرب ، وكانوا مخادعين اذكياء ، ودهاة خبثاء ، فتستروا بالاسلام ، وأسرو الكفر اخفاء لعقائدهم ، وتغطية لاهدافهم ، وتيسيرا لعملهم(٥)) .

وقد قام الدكتور محمد على ابو ريان فى كتابه « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى »(٦) ، ببيان مصادر فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقيـة

---

(١) كلمات فى التصوف ، نقلا عن د ، حسن حنفى ، حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، ضمن الكتاب التذكارى ، ص ١٩٢ .

(٢) د ، محمد على ابو ريان ، الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية ، ضمن الكتـاب المذكور ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٣) ن ك ص ٣٩ ، واقرأ ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، هنرى كوربان ، ص ٣٠٤-٣٠٩ .

(٤) د ، حسن حنفى ، حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، ضمن الكتاب التذكارى ، ص ١٨٩ .

(٥) عن الشعوبية اقرأ ، الزندقة والشعوبية ، د ، حسين عطوان ، دار الجيل بيروت.

(٦) اقرأ الباب الثانى ، المدرسة الاشراقية ، دراسة نقدية للمصادر والاصـــول ، ص ٦٩ - ١١٩ .

المتعددة ، بيانا كافيا شاملا . ومن اهم المصدر المباشر هو القرامطة[1] . ومما جاء فيه « ان القرامطة يعتنقون المذهب الشيوعى فيما يختص بالملكية ، ومذهب الاشراق الفلسفى ، ومبادىء لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين ، . . . وتمتاز من ناحية المعرفة باستخدام اساليب والفاظ اجنبية فى اللغة العربية . هذه الالفاظ آتية من مصادر هللينية (افلاطونية محدثة وصابئة وعرفانية) ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة فى المذهب ، لان حمدان القرمطى نشأ فى واسط وهى مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك ان الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التى يمارسها الصابئة[2] . وللقرامطة الباطنية نظرية فى الامامة لا تقوم على اساس التسلسل التاريخى فى النسب ، بل على اساس قوة الامام العقلية ، واستعداده لتلقى الاشراق من اعلى . . . فالامام اذن فى ارقى درجات الواصلين الذين يتلقون اشراق الله[3] ، . . . (وهو القطب ، او الانسان الكامل ، او خاتم الاولياء عند الصوفية) وغاية الطريق عندهم ان يصل المريد الى الله بعد ان يعرف مراتب الوجود التى ابدعها الفيض الالهى ، ثم ينسى هذه المراتب فى النهاية . وقد تأثر القرامطة فى هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . . . وكانوا

---

(١) فرقة باطنية ، وهم الذين ينتسبون الى حمدان بن الاشعث القرمط ، وقد تتلمذ على حسين الاهوازى رسول عبد الله بن ميمون القداح ، ثم اتخذ لنفسه مقرا قرب الكوفة سماه دار الهجرة ، واخذ هو واتباعه يشنون منه الغارات على المسلمين ، وقد انتشرت دعوته فى انحاء كثيرة من العالم الاسلامى ، وكان سببا فى كثير من القلاقل والحروب ، وقيل ان حمدان كان من الصابئة الحرانية (دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٨ ص ٧٧) للتوسع ، اقرأ « القرامطة » ابن الجوزى ، تحقيق محمد الصباغ المكتب الاسلامى ، و ، د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » جـ ٢ ص ٣١٧ - ٣٤٧)

(٢) ص ٩٩ ، باختصار .

(٣) ن ك ص ١٠٠ .

اذا ارادوا الكلام عن الطريق خاضوا فى الكلام عن الفلسفة النظرية ، واذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد . وقد اعتبروا الحروف حجبا للمعانى ورموزا يجب تحطيمها للوصول الى الفكرة الخالصة ، فهم اذن من اتباع الرمزية المتطرفين . . . . والجسم ليس له وجود حقيقى فهو مجاز غير حقيقى ، والنفس الانسانية تظل شخصية مادامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا الا اذا فارقته وحينذاك تنتفى عنها الصفة الشخصية ، وتصبح ذات طابع نورانى كلى . وقد تأثروا بالصابئة . . . وذكر اهل السنة انهم من الشعوبية الذين تأثروا بالتراث الفارسى ، وحاولوا بهذا ان يهدموا مبادىء الاسلام . وقد اشاروا الى فلاسفة اليونان واعتبرتهم انبياء مقدسين ، كفيثاغورس وانبا ذوقل وافلاطون وهرمس واغاثا ذيمون ، وكانوا يدعون مريديهم الى قراءة مؤلفات هؤلاء ، واعتبارها فى مرتبة واحدة مع القرآن ، وكذلك قراءة كتاب جاماسب الزردشتى (١) ، وقد اثروا فى الاسلام بما نقله اخوان الصفاء فى رسائلهم وادخلوا نظرية الامامة ونظرية الاستعداد للنبوة فى الفلسفة ، وتأثر بها الفارابى وابن سينا وكذلك نظرية العقول العشرة ، وقصة حى بن يقظان ، وفى التناسخ عموما وقولهم بالنور المحمدى ، وفى التصوف اثروا على سهل التسترى والسهروردى وابن عربى (٢) ، ومما يؤكد ان السهروردى استقى فلسفته الاشراقية من القرامطة ان فلسفة القرامطة نفسها قام على فكرة النور والاشراق النورانى ، وكذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الاكوار والادوار الى مراتب الطريق الصوفى يقول الملطى : الفرقة الخامسة من السبئية هم القرامطة وهم يقولون : ان الله نور علوى لا تشبهه الانوار ولا يمازجه الظلام ، وانه تولد من النور العلوى النور الشعشعانى

---

(١) د ، محمد على ابو ريان "اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ص ١٠٢ـ١٠٣ .

(٢) ن ك ص ١٠٤ .

فكان منه الانبياء والأئمة ، فهم بخلاف طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيـــــب ويقدرون على كل شئ ، ولا يعجزهم شئ . . . وزعموا انه تولد من النور الشعشعانى نور ظلامى وهو النور الذى تراه فى الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الـذى يخالطه الظلام . . . . "[1].

وكانت اخوان الصفاء من قبل يحاولون فى موسوعتهم التوفيق بين الفلسفات المختلفة ، وثنية وغير وثنية ، من الشرق ومن الغرب ، ووصفوا اسمى النفوس بانه " من كان عربى الدين ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة "[2] وفى موضع آخـــر تقول " وبالجملة ينبغى لاخواننا - ايدهم الله تعالى - ان لا يعادوا علما مـــن العلوم ، اويهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب "[3] . واذا ارادوا مثلا تأييد الرمز الذى ساقوه فى كلامهم تمثلوا بنوح وموسى واليزدان وغاذيمون ومحمد[4] . وهو ما قصده السهرودى فى قوله عن الفلاسفة " انهم فـروع شجرة مباركة . . . وان امباذوقلس وفيثاغورس وافلاطون ، وارسطوطاليس ، وبـــوذا ، وهرمس ، ومزدك ومانى ، وان انتسبوا الى شعوب مختلفة هم ابناء الانسانيـة اولا وبالذات رسل السلام والاصلاح . . . وعلى الجملة " زهاد الهند وفلاسفة الاغريـق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطـوون تحت لواء فلسفة واحدة هى الفلسفة الاشراقية[5] "

وكذلك تقسيمه درجات الناس على اربع ، فقد اخذ من اخوان الصفاء ، فهناك

---

(١) " التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع " ص ٢٠ .

(٢) نقلا عن د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٤٤٥ .

(٣) نقلا عن د ، جبور عبد النور " اخوان الصفاء " ص ١٦ ، دار المعارف مصر ط الرابعة ١٩٨٣

(٤) ن ك ن ص .

(٥) حكمة الاشراق نقلا عن د ، عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٤٤٥ .

- عندهم - قوم قد وفروا حظهم من العلم والايمان ، وقوم اوتوا الايمان وحده دون العلم ، وطائفة ثالثة الذين رزقوا قدرا من العلم دون الايمان ، والرابع الذين حرموا العلم والايمان جميعا "[1].

ومصدر آخر نجده عند السهروردى فى فلسفته الاشراقية ، وهو كتاب منسوب خطأ الى ارسطو المعروف باثولوجيا ارسطوطاليس ، فتسميته العقول بالانوار ، والله بنور الانوار والعالم العقلى بالعالم النورانى ، نجدها فى مواضع كثيرة فى ذلك الكتاب المنحول اذ جاء فيه " الانوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شئ ، لان الاشياء هناك ضياء فى ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا "[2] وترد كلمة " اشراق " فى اثولوجيا بالمعنى الذى يورده السهروردى " فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول ينبغى ان يكون خيرا فاضلا ، وان تكون له حواس قوية لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها ، وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فى جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرق "[3].

ولنأت الآن الى مصدر آخر ، يلتقى فيه السهروردى بسابقه الحلاج ، فى تدعيم فلسفتهما الصوفية ، لاجل تحقيق هدفهما ، من احياء التراث القديم ، دينيا كان او فلسفيا ، يونانيا او ايرانيا ، وهو مصدر الهرامسة ، وكما سبق ان ذكرت ان اول من تهرمس فى الاسلام هم الشيعة (الغلاة) ثم الفلاسفة ثم الصوفية ، بدءا من جابر بن حيان ، الى السهروردى مرورا بالحلاج ، وكانا يمثلان الاتجاه الثانى من الاتجاهات الهرمسية ، وهو الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى . وذلك

---

(١) د ، عبد اللطيف محمد العبد " الانسان فى فكر اخوان الصفاء " ص ٢٩٩ .

(٢) د ، محمد على ابو ريان " اصول الفلسفة الاشراقية " ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ١٤٥ .

عن طريق صابئة حران [1]. وقد قام الدكتور محمد عابد الجابرى بتلخيص فلسفة هرمس الاشراقية وماجاء فيه « ان هرمس رأى فى مشاهدته الكشفية ، نورا يفمر كل شئ ، نورا يصعد الى اعلى ، لتظهر الظلمة فى اسفل ، وتتحول الى رطوبة تكون هى الطبيعة او المادة الاولى ، يتلو ذلك انبجاس الكلمة الالهية المقدسة من النور . . . . فالنور هو الاله الاب المتعالى ، اما الكلمة فهى ابنه الاول ، الاله الصانع ثم تأتى مرحلة انتظام النور على هيئة قوى لاتحصى عددا (مثل افلاطونية ، صور روحانية) وانفصال النور والنار عن بعضهما انفصالا نهائيا ، . . . فالعالم النورانى المملوء بالقوى هو العالم المعقول ، عالم الكائنات النورانية ، . . . وتأتى مرحلة انجاب الاب (الاله المتعالى ، النور) للعقل الثانى اى الاله الصانع اله النار والنفس ، هذا الاله الذى سيتولى صنع المدبرات السبع ، التى ستتولى تدبير العالم تدبيرا صارما ، ثم تغادر الكلمة المقدسة عالم الطبيعة ، وتصعد الى السماء وتلتحق باخيها العقل الصانع فتتحد به . . . ثم تأتى مرحلة ظهور الانسان السماوى (الانسان الكامل ، الانسان الاول) الذى ينجبه العقل الاول على صورته فيحبه لانه صورته ، ويمنحه تسخير جميع مخلوقاته ، . . . . والانسان الذى يعرف نفسه اى يعرف مصدره ، ويعرف انه كائن خالد (لكونه ينحدر من الانسان السماوى ابن الله) هذا الانسان يتعلق بالخير وينال الخير ، ويكون مآله الخلود فى عالم الخير والجمال ، العالم الذى كله حياة ونور. أما الانسان الذى يبقى مشدودا الى جسمه هذا الجسم المنحدر اليه من الخطيئة ، فان مصيره الموت المظلم ، ويستحق عقابا لانه عاش عبدا لجسمه ، وعندما يموت الانسان ينحل جسمه وتتوارى صورته

---

(١) انظر ص ١٢٣ من هذا البحث.

ويلتحق طبعه بالشيطان ، بينما تعود قواه الحسية الى اصلها ، كل منها الى المصدر الذى جاءت منه (عالم الكواكب) اما قواه الغضبية والشهوانية فتعود الى الطبيعة ، (المادة) فلا يبقى الا النفس، فتصعد الى السماء راجعة الى اصلها وتجتاز فى معراجها الافلاك السبعة ، لتترك فى كل فلك ، ماسبق ان لصق بها منه عندما كانت جزءا من الانسان السماوى الهابط ، وهكذا تأخذ فى خلع ثيابها واحدا بعد الاخر الى ان تنتهى عارية صافية الى السماء الثامنة فتدخل فى حضرة القوى العليا وتصير مثلها وتعود الى الله لتتحد به ، وهذا هو النهاية السعيدة ، نهاية ان يصير هو الله (١) .

وهذه درجة من يقول لا انا الا انا ، المتقدم فى الطريق ، الواصل الى مقام الحضرة الاحدية ، الكامل فى العلم والعمل . فالتوحيد الحقيقى هو لا انا الا انا ومانحن الا انعكاسات فى المرايا ، كما زعم السهروردى، وهكذا اتضح لنا جميعا حقيقة فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقية ، بعد ان عرفنا مصادرها ومنابعها ، وماهى الا ديانة صابئة مغطاة بغطاء اسلامى ، اذ من المعروف ان صابئة حران كانوا ينسبون حكمتهم الى هرمس وغاذيمون ، كما ان هرمس بالنسبة للمانوية واحد من الرسل الخمسة الكبار. لذا فشيخ الاسلام ابن تيمية على حق عندما قال : ان السهروردى المقتول صابئى محض، فيلسوف لا يأخذ من النبوة الا ماوافق فلسفته (٢) .

وفى كتاب اخر قال شيخ الاسلام: السهروردى المقتول كلامه فى الباطن يأخذه من مادة الفلاسفة الصابئين والمجوس ، وبهذه المعانى يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائين ، ولهذا يعظم الانوار ، وهؤلاء الذين سلكوا مسلك فارس والروم هم من

---

(١) « بنية العقل العربى » ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، باختصار شديد .

(٢) « مجموع الفتاوى » جـ ٢ ص ٥٧ .

الداخلين فى قوله صلى الله عليه وسلم: لتأخذن مآخذ الامم قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، قالوا يارسول الله فارس والروم، قال: ومن الناس الا هؤلاء[1].

وكان السهروردى يقول: لا اموت حتى يقال لى: قم فأنذر[2].

بهذا فقد كشف لنا شيخ الاسلام ابن تيمية حقيقة السهروردى وفلسفته، والهدف الذى نشده بها، فليس غريبا ان يأمر الملك الصالح الغيور صلاح الدين الايوبى ابنه الملك الظاهر بقتله، اذ لو بقى فانه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك ان اطلق فانه يفسد اية ناحية كان بها، كما ورد فى تقرير كتبه فقهاء الشهام الى صلاح الدين، فبعث كتابا الى ابنه قائلا: ان هذا الشاب السهروردى لا بد من قتله ولا سبيل انه يطلق[3]. وفى رده رحمه الله عن ادعاء الصوفية - والسهروردى خاصة - فى درجات الذكر يقول شيخ الاسلام: ان افضل الذكر لا اله الا الله، فان النبى صلى الله عليه وسلم قال: افضل ماقلت انا والنبيون من قبلى، لا اله الا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير. ومن زعم ان هذا ذكر العامة، وان ذكر الخاصة هو الاسم المضمر، فهم ضالون غالطون ... لان الاسم المفرد مظهرا او مضمرا فليس بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا يتعلق به ايمان ولا كفر، ولا امر ولا نهى، ولم يذكر ذلك احد من سلف الامة، ولا شرع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يعطى القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالا نافعا، وانما يعطيه تصورا مطلقا لا يحكم عليه بنفى ولا اثبات، فان لم يقترن به من معرفة القلب وحاله مايفيد بنفسه، والا لم يكن فيه فائدة، والشريعة انما تشرع من الاذكار

---

(١) «بغية المرتاد» ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣١٨، وجـ ٥ ص ٢٢، و«مجموع الفتاوى» جـ ٧ ص ٥٨٨.

(٣) ابن ابى اصيبعة «عيون الانباء فى طبقات الاطباء» ص ٦٤١.

مايفيد بنفسه لا ماتكون الفائدة حاصلة بغيره ، وقد وقع بعض من واظب على هذا الذكر في فنون من الالحاد وانواع من الاتحاد [1] ، والذكر بالاسم المضمر المفرد ابعد عن السنة ، وادخل في البدعة واقرب الى اضلال الشيطان ، فان من قال « ياهو ياهو او هو هو » ونحو ذلك لم يكن الضمير عائدا الا الى مايصوره قلبه والقلب قد يهتدي وقد يضل [2] ، فثبت ان ذكر الاسم المجرد ليس مستحبا ، فضلا عن ان يكون ذكر الخاصة ، وابعد من ذلك ذكر الاسم المضمر ، وهو « هو » فان هذا بنفسه لا يدل على معين ، وانما هو بحسب مايفسره من مذكور او معلوم ، فيبقى معناه بحسب قصد المتكلم ونيته ، ولهذا قد يذكر به من يعتقد ان الحق الوجود المطلق ، وقد يقول : لا هو الا هو ، ويسرى قلبه في وحدة الوجود ، ومذهب فرعون والاسماعيلية ، وزنادقة هؤلاء المتصوفة المتأخرين بحيث يكون قوله هو كقوله « وجوده » ، وقد يعني بقوله « لا هو الا هو » اى انه هو الوجود ، وانه ماثم خلق اصلا ، وان الرب والعبد والحق والخلق شئ واحد [3] ، ثم بين شيخ الاسلام اسباب صدور هذه الاقوال من الصوفية انها الخروج عن الشرعة والمنهاج الذى بعث به الرسول الينا صلى الله عليه وسلم ، فان البدع هي مبادئ الكفر ومظان الكفر ، كما ان السنن المشروعة هي مظاهر الايمان ، ومقوية للايمان ، فانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية [4] ، وعندما سئل : اذا لم يكن هذا الذكر مشروعا فهل هو مكروه ؟ اجاب شيخ الاسلام قائلا : اما في حق المغلوب فلا يوصف بكراهة ، فانه قد يعرض للقلب احوال يتعسر عليه فيها نطق اللسان مع امتلاء القلب باحوال الايمان ، وربما

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ١٠ ص ٢٢٥ - ٢٢٧ ، باختصار .

(٢) ن ك جـ ١٠ ص ٢٢٧ .

(٣) ن ك جـ ١٠ ص ٥٦٥ .

(٤) ن ك ن ص

تيسر عليه ذكر الاسم المجرد دون الكلمة التامة ، وهؤلاء يأتون على مافى قلوبهم من احوال الايمان ، وماقدروا عليه من نطق اللسان [1] »

وقد قسم شيخ الاسلام انواع الناس فى الذكر الى اربعة اقسام - احدها الذكر بالقلب واللسان وهو المأمور به . الثانى - الذكر بالقلب فقط ، فان كان مع عجز اللسان فحسن ، وان كان مع قدرته فترك الافضل . الثالث - الذكر باللسان فقط ، وهو كون لسانه رطبا بذكر الله ، وفيه حكاية لم تجد الملائكة فيه خيرا الا حركة لسانه بذكر الله ، ويقول الله تعالى : انا مع عبدى ماذكرنى وتحركت بى شفتاه . الرابع - عدم الامرين وهو حال الخاسرين ، واما مع تيسر الكلمة التامة فالاقتصار على مجرد الاسم مكررا بدعة ، والاصل فى البدعة الكراهة . ومانقل عن ابى يزيد والنورى والشبلى وغيرهم من ذكر الاسم المفرد فمحمول على انهم مغلوبون ، فان احوالهم تشهد بذلك ، مع ان المشايخ الذين هم اصح من هؤلاء واكمل لم يذكروا الا الكلمة التامة ، وعند التنازع يجب الرد الى الله والرسول وليس فعل غير الرسول حجة على الاطلاق [2] » ومن الدعاوى الكاذبة المشهورة فى دائرة التصوف الفلسفى ، ادعاء التجوهر ، والصوفى الذى وصل الى درجة التجوهر ، سقطت عنه التكاليف ، لان التكاليف رسوم العامة ، أما المتجوهر فمن خاصة الخاصة ، وان ذكره « لا انا الا انا » وقد رد شيخ الاسلام ابن تيمية على هذه الخرافة قائلا : لاريب ان هذا القول من اعظم الكفر واغلظه ، وهو شر من قول اليهود والنصارى ، فان اليهودى والنصرانى آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض . . . وان المتمسكين بجملة منسوخة فيها تبديل خير من هؤلاء الذين يزعمون سقوط الامر والنهى عنهم بالكلية ، فان هؤلاء

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ١٠ ص ٥٦٦ .

(٢) ن ك جـ ١٠ ص ٥٦٥ - ٥٦٧ .

خارجون فى هذه الحال عن جميع الكتب والشرائع والملل . . . بل هؤلاء شر من المشركين المستمسكين ببقايا من الملل ، كمشركى العرب الذين كانوا مستمسكين ببقايا من دين ابراهيم عليه السلام ، . . . فمن كان من قوله هو انه او طائفة غيره قد خرجت عن كل امر ونهى ، بحيث لا يجب عليها شئ ولا يحرم عليها شئ ، فهؤلاء اكفر اهل الارض ، وهم من جنس فرعون وذويه [(١)] »

تفسير آية الميثاق عند اهل السنة :

أما اية الميثاق - وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الاية [(٢)] - التى استغلها الصوفية ، لاثبات نظرية اسبقية الروح ، متأثرين فى ذلك بنظرية المثل الافلاطونية ، فقد قال شيخ الاسلام رحمه الله : ان فى هذه الاية قولين : من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم ، كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن رفعه ضعيف ، وانما المرفوع الذى فى السنن ، من حديث ابى هريرة [(٣)] وحديث عمر ، هو انهم استخرجهم ، ليس فى هذه الكتب انهم نطقوا ولا تكلموا ، ولكن فى حديث ابى هريرة انه اراهم آدم ، وفى حديث عمر وغيره انه قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ، ففيها اثبات القدر ، وان الله علم ماسيكون قبل ان يكون ، وعلم الشقى والسعيد من ذرية آدم [(٤)] . . . . فاما نطقهم فليس فى شئ من الاحاديث المرفوعة

---

(١) « مجموع الفتاوى » جـ ١١ ص ٤٠١ - ٤٠٢ ، وص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٢) « الاعراف » ١٧٢ .

(٣) عبد الرحمن بن صخر الدوسى الملقب بابى هريرة (٢١ ق هـ - ٥٩ هـ / ٦٠٢ - ٦٧٥ م) اكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له ، نشأ يتيما ضعيفا فى الجاهلية وقدم المدينة ورسول الله بخيبر ، فاسلم سنة ٧ هـ ، ولزم صحبة النبى فروى عنه ٥٣٧٤ حديثا ، ولى امرة المدينة مدة ، وفى ايام خلافة عمر استعمله على البحرين ، ثم رآه لين العريكة مشغولا بالعبادة فعزله ، توفى بالمدينة المنورة (الزركلى « الاعلام » جـ ٣ ص ٣٠٨)

(٤) درء تعارض العقل والنقل » جـ ٨ ص ٤٨٢ - ٤٨٤ ، باختصار شديد .

الثابتة ، ولا يدل عليه القرآن . . . فان ذكر الاخذ من ظهور بنى آدم - لا من نفس ادم - وذريتهم يتناول كل من ولدوه ، وان كان كثيرا كما قال فى تمام الاية « او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم »[1] . . . . وقوله « واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » فشهادة المرء على نفسه فى القرآن يراد بها اقراره ، فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه[2] . . . وقولهم بلى : معناه انت ربنا ، وهذا اقرار منهم بربوبيته لهم . وهذا الاقرار هو شهادة على انفسهم ، اى انطاقهم بالاقرار بربوبيته ، وجعلهم شهداء على انفسهم بما اقروا به من ربوبيته[3] . . . . وقوله اشهدهم « يقتضى انه هو الذى جعلهم شاهدين على انفسهم بانه ربهم ، وهذا الاشهاد مقرون باخذهم من ظهور ابائهم ، وهذا الاخذ المعلوم المشهود الذى لا ريب فيه ، هو اخذ المنى من اصلاب الاباء ، ونزوله فى ارحام الامهات . . . والاخذ يتضمن خلقهم ، والاشهاد يتضمن هداه لهم الى هذا الاقرار . والاشهاد يراد به تحميل الشهادة[4] . . . . والشهادة هى الاقرار ، فقولهم بلى شهدنا « هو اقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على انفسهم بانه ربهم ، وهم مخلوقون له ، فشهدوا على انفسهم بانهم عبيده ، ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا شاهدون به على انفسهم ، وهذا امر ضرورى لهم لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه ، وجعل علما ضروريا لهم ، لا يمكن احد جحده[5] » .

وقد تكلم الامام ابن القيم عن الروح كلاما شاملا ، وبيانا وافيا ، فى كتابه الممتاز « الروح » تكلم فيه على ارواح الموتى والاحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والاثار

---

(١) درء تعارض العقل والنقل « جـ ٨ ص ٤٨٤ (٢) ن ك ص ٤٨٥ .
(٣) ن ك ص ٤٨٦ . (٤) ن ك ص ٤٨٧ .
(٥) ن ك ص ٤٨٨ .

واقوال العلماء ، وبعد ذكر الآراء المختلفةحول تفسير تلك الاية(اية الميثـــاق)

يقول رحمه الله : [1] ولما كانت هذه اية الاعراف فى سورة مكية ذكر فيها الميثـــاق

والاشهاد العام لجميع المكلفين ، ممن اقر بربوبيته ووحدانيته وبطلان الشـــرك ،

وهوميثاق واشهاد تقوم به عليهم الحجة ، وينقطع به العذر ، وتحل به العقوبـــة ،

ويستحق بمخالفته الاهلاك ، فلابد ان يكونوا ذاكرين له عارفين به ، وذلك مافطرهم

عليه من الاقرار بربوبيته ، وانه ربهم وفاطرهم وانهممخلوقون مربوبون ، ثم ارســل

رسله يذكرونهم مما فى فطرهم وعقولهم ، ويعرفونهم حقه عليهم . . . ثم يقول : ونظم

الاية انما يدل على هذا من وجوه متعددة :

١ - انه قال : واذ اخذ ربك من بنى ادم ، ولم يقل آدم ، وبنوآدم غير آدم .

٢ - انه قال : من ظهورهم ، ولم يقل ظهره، وهذا ابدل بعض من كل اوبدل

اشتمال وهو أحسن .

٣ - انه قال : ذريتهم ، ولم يقل ذريته .

٤ - انه قال : واشهدهم على انفسهم ، اى جعلهم شاهدين على انفسهم ، فلا

بد ان يكون الشاهد ذاكرا لما شهد به ، وهو انما يذكر شهادته بعد خروجه

الى هذه الدار ، لايذكر شهادة قبلها .

٥ - انه سبحانه اخبر ان حكمة الاشهاد اقامة الحجة عليهم ، لئلا يقولوا يـــوم

القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، والحجة انما قامتعليهم بالرسل والفطرة التى

فطروا عليها .

٦ - تذكيرهم بذلك لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، ومعلوم انهـــم

---

(١) ، الروح ، ص ١٦٧ ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ط الثالثـــة

١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م .

غافلون بالاخراج لهم من صلب آدم كلهم واشهادهم جميعا ذلك الوقت، فهذا لا يذكره احد منهم.

٧ - قوله تعالى: او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم، فذكر حكمتين فى هذا التعريف والاشهاد، احداهما ان لا يدعوا الغفلة، والثانية ان لا يدعوا التقليد، فالغافل لا شعور له والمقلد متبع فى تقليده لغيره.

٨ - قوله تعالى: افتهلكنا بما فعل المبطلون[1]، اى لو عذبهم بجحودهم وشركهم لقالوا ذلك، وهو سبحانه انما يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ... وقد اخبر سبحانه انه لم يكن ليهلك القرى بظلم واهلها غافلون، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانذار.

٩ - انه سبحانه اشهد كل واحد على نفسه انه ربه وخالقه، واحتج عليهم بهذا الاشهاد .... فالله تعالى انما ذكرهم على السنة رسله بهذا الاقرار والمعرفة، ولم يذكرهم قط باقرار سابق على ايجادهم ولا اقام به عليهم حجة.

١٠ - انه جعل هذا اية، وهى الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لمدلولها ..... ومن ابين ايته ما اشهد به كل واحد على نفسه من انه ربه وخالقه ومبدعه وانه مربوب مخلوق مصنوع حادث بعد ان لم يكن ... وهذا الاقرار والمشاهدة فطرة فطروا عليها ليست بمكتسبة[2].

ثم يقول رحمه الله: وعلى كل فلا تدل هذه الاية على خلق الارواح قبل الاجساد خلقا مستقرا، .... والذى صح انما هو اثبات القدر السابق وتقسيمهم الى شقى

---

(١) الاعراف ١٧٣. (٢) الروح ص ١٦٧ - ١٦٨، باختصار.

وسعيد [١] ». ويستمر ابن القيم رحمه الله فى ايراد الادلة القوية تدل على ان خلق الارواح متأخرة عن خلق ابدان ، منها ان خلق ابى البشر ادم كان هكـــذا ، فان الله ارسل جبريل فقبض قبضة من الارض ، ثم خمرها حتى صارت طينا ثم صوره ثم نفخ فيه الروح بعد ان صوره [٢] ، . . . والقرآن والحديث والاثار تدل على انـــه سبحانه نفخ فيه من روحه بعد خلق جسده ، فمن تلك النفخة حدثت فيه الـــروح ، ولو كانت روحه مخلوقة قبل بدنه مع جملة ارواح ذريته لما عجبت الملائكة من خلقـــه ولما تعجبت من خلق النار وقالت لاى شئ خلقتها ، وهى ترى ارواح بنى ادم فيهم المؤمن والكافر والطيب والخبيث [٣] »

ولو كان للروح وجود قبل البدن وهى حية عالمة ناطقة لكانت ذاكرة لذلك فى هذا العالم شاعرة به ولو بوجه ما ، ومن الممتنع ان تكون حية عالمة ناطقة عارفة بربها وهى بين ملأ من الارواح ، ثم تنتقل الى هذا البدن ، ولا تشعر بحالها قبل ذلك بوجه ما ، . . . وايضا فانها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت عالمة حية ناطقة عاقلة ، فلما تعلقت بالبدن سلبت ذلك كله ، ثم حدث لها الشعور والعلم والعقل شيئا فشيئـــا ، وهذا لو كان لكان اعجب الامور ، ان تكون الروح كاملة عاقلة ، ثم تعود ناقصة ضعيفة جاهلة ، ثم تعود بعد ذلك الى عقلها وقوتها ، فاين فى العقل والنقل والفطـــرة مايدل على هذا ؟ وقد قال تعالى : والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون [٤] ».

فهذه الحال التى اخرجنا عليها هى حالنا الاصلية ، والعلم والعقل والمعرفة طارئ علينا حادث فينا ، بعد ان لم يكن ، ولم نكن نعلم قبل ذلك شيئا البتة اذ لم يكـــن

---

(١) « الروح » ص ١٧١ .
(٢) ن ك ص ١٧٢ .
(٣) ن ك ص ١٧٣ .
(٤) « النحل » ٧٨ .

لنا وجود نعلم ونعقل به . وايضا فلو كانت مخلوقة قبل الاجساد وهى على ماهى الآن من طيب وخبث وكفر وايمان وخير وشر ، لكان ذلك ثابتا لها قبل الاعمال ، وهى انما اكتسبت هذه الصفات والهيئات من اعمالها التى سعت فى طلبها واستعانت عليها بالبدن . . . والرسول صلى الله عليه وسلم انما اخبر بما فى الحديث الصحيح ان خلق ابن ادم يجمع فى بطن امه اربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فينفخ فيه الروح ، فالملك وحده يرسل اليه ، فينفخ فيه ، فاذا نفخ فيه كان ذلك سبب حدوث الروح فيه ، ولم يقل يرسل الملك اليه بالروح فيدخلها فى بدنه ، وانما ارسل اليه الملك فاحدث فيه الروح بنفخته فيه ، لا ان الله سبحانه ارسل اليه الروح التى كانت موجودة قبل ذلك بالزمان الطويل مع الملك ، ففرق بين ان يرسل اليه ملك ينفخ فيه الروح ، وبين ان يرسل اليه روح مخلوقة قائمة بنفسها مع الملك [(١)] .

وهكذا ، لقد شرح لنا الامام ابن القيم الرأى الصحيح ، مؤكدا بحدوث الروح وتأخره عن البدن ، مبطلا فى ذلك خرافة اسبقية الروح الافلاطونية ، التى تأثر بها الفلاسفة من بعده ، واعتنق بها الفلاسفة المسلمون - مثل ابن سينا [(٢)] -

---

(١) « الروح » ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) لابن سينا قصيدة مشهورة سميت بالعينية « يرسم فيها النفس الانسانية ، انها تهبط من السماء ، كانها ورقاء فى نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر ولا تفوت البصيرة ، فاذا دخلت فى الاجسام المظلمة ، دخلته غاضبة مكرهة ، ثم لا تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهود تلك المنازل العلوية ، وتألف هذه المنازل الارضية الوضعية ، فيغلبها البكاء على ذكرياتها الاولى بين انقاض عظام البدن وسوائله ، وتقع فى هذا الشرك كما يقع الطائر فى شبكة الصياد فلا يطير ولا يفلت ، وبهذا تنصرف عن تحصيل الكمالات ، ويعوقها الشرك عن الصعود الى العالم الروحانى ، حتى اذا قرب يوم انطلاقها وخلاصها من =

والصوفية جميعا ، وبعض أهل التفسير والحديث .

وكان افلاطون فى نظريته المثالية يستقى من مصادر ديانات وثنية ، انتشرت فى اليونان ، من اورفية وألوسية ، بالاضافة الى تعاليم هرمسية .

وشيخ الاسلام ابن تيمية - وكذلك تلميذه ابن القيم - بعد ذكره اراء متعددة حول تفسير آية الميثاق ، اختار الرأى الصواب وايده بادلة قوية ، وبراهين ثابتة ، ونظرات ثاقبة ، متمسكا فى ذلك بكتاب الله العظيم والاحاديث الصحيحة ، لاجل تصحيح المفاهيم المنتشرة فى كتب التفسير والحديث والقصص ، التى تتعلق بعالم الارواح او عالم الذر ، فجزاهما الله عنا وعن الاسلام والمسلمين .

= هذه الدار الفانية ، صفا حالها وانكشف الغطاء عنها ، تدرك مالا تدركه العيون ، ومشت صعدا ترتفع الى ذروة المقامات العليا ، وهاهى القصيدة :-

هبطت اليك من المحل الارفع .·. ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف .·. وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما .·. كرهت لقاؤك وهى ذات تفجع
انفت ومانست فلما واصلت .·. الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهودا بالحمى .·. ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها .·. فى ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت .·. بين المعالم والطلول الخضع
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها .·. نقص عن الاوج الفسيح المربع
تبكى وقد ذكرت عهودا بالحمى .·. بمدامع تهمى ولما تقلع
حتى اذا قرب السير الى الحمى .·. ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق .·. والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأى شئ اهبطت من شاهق .·. سام الى قعر الحضيض الاوضع
ان كان اهبطها الاله لحكمة .·. طويت عن الفطن اللبيب الاروع
فهبوطها ان كان ضربة لازب .·. لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية .·. فى العالمين فخرقها لم يرقع
فكأنها برق تألق بالحمى .·. ثم انطوى فكأنه لم يلمع

(نقلا عن د ، محمد بديع شريف ، ابن سينا الشاعر ، ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا ، ص ٣١١)

« التوحيد عند اهل السنة والجماعة »

وبعد ان عرفنا التوحيد عند الصوفية المتفلسفة واقوالهم حول اسراره ، وآرائهم فى مراتبه ، ينبغى علينا ان نعرف التوحيد الحق كما جاء به دين الاسلام الحنيف ، وامتاز به عن بقية الاديان حتى سمى الاسلام دين التوحيد ، وذلك لانه مبنى على ان الله واحد فى ملكه ، وافعاله ، لا شريك له ، وواحد فى ذاته وصفاته ، لا نظير له ، وواحد فى الهيته وعبادته لاند له . فتوحيد الله اذن اعتقاد انه اله واحد لا شريك له ونفى المثل والنظير عنه ، والتوجه اليه بالعبادة.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : التوحيد الذى جاء به الرسول . . . ان يشهد ان لااله الا هو ولا يعبد الا اياه ، ولا يتوكل الا عليه ، ولا يوالى الا لله ، ولا يعادى الا فيه ، ولا يعمل الا لأجله ، واثبات ما اثبته لنفسه من الاسماء والصفات(١).

« والتوحيد اول دعوة الرسل ، واول منازل الطريق ، واول مقام يقوم فيه السالك الى الله عز وجل(٢) . وهو اول مايدخل به الاسلام وآخر مايخرج به من الدنيا ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: من كان آخر كلامه لااله الا الله

---

(١) « درء تعارض العقل والنقل » جـ ١ ص ٢٢٤ .

(٢) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ١٥ ، تحقيق بشير محمد عيون مكتبة دار البيان دمشق ط الاولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

دخل الجنة ، وهو اول واجب وآخر واجب، وهو اول الامر وآخره[١] .

فالتوحيد الذى جاء به الانبياء والرسل من عند الله ينقسم الى ثلاثة انواع ، توحيد الربوبية ، وتوحيد الالهية ، وتوحيد الاسماء والصفات، وهى متلازمة كل نوع منها لا ينفك عن الاخر،وان شئت قلت: التوحيد نوعان : توحيد فى المعرفة والاثبات ، وهو توحيد الربوبية والاسماء والصفات، وتوحيد فى الطلب والقصد ، وهو توحيد الالهية والعبادة ، والتقسيم الاول باعتبار متعلق التوحيد ، والتقسيم الثانى باعتبار مايجب على الموحد[٢] .

— معنى توحيد الربوبية:

توحيد الربوبية عند اهل السنة هو :الاقرار ان الله تعالى رب كل شئ ومالكه وخالقه ورازقه وانه المحى والمميت، النافع الضار ، الذى له الامر كله ، وبيده الخير كله ، القادر على مايشاء ليس له فى ذلك شريك .

وهذا التوحيد هو الذى جبلت الفطرة على الاعتراف به ، والخضوع له سبحانه ، وهو الاساس بالنسبة للنوعين الآخرين ، ومع ذلك لا يكفى العبد فى حصول الاسلام ، بل لابد ان يأتى مع ذلك بلازمه من توحيد الالوهية[٣] .

يقول شارح الطحاوية[٤] : توحيد الربوبية هو الاقرار بانه خالق كل شئ ، وانه

---

(١) ، شرح العقيدة الطحاوية ، ص١٦ - ١٧ .

(٢) د ، محمود احمد خفاجى ، فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة تحليل ونقد ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، مطبعة الامانة القاهرة ط الاولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٣) د ، محمود احمد خفاجى ، فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة، ص ٢٠٤ .

(٤) على بن على بن محمد بن ابى العز(٧٣١-٧٩٢هـ/ ١٣٣١-١٣٩٠م) الحنفى الدمشقى ،فقيه ، كان قاضى القضاه بدمشق ، ثم بالديار المصرية (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٤ ص ٣١٣)

ليس للعالم صانعان متكافئان فى الصفات والافعال ، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه ، وهو الغاية عند كثير من اهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية . وهذا التوحيد لم يذهب الى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم ، بل القلوب مفطورة على الاقرار به اعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من الموجودات[1] .

وقد بين الامام ابن القيم معنى هذا التوحيد فى قوله : يشهد صاحبه قيومية الرب تعالى فوق عرشه ، يدبر امر عباده وحده . فلا خالق ، ولا رازق ، ولا معطى ولا مانع ، ولا مميت ولا محى ، ولا مدبر لامر المملكة - ظاهرا وباطنا - غيره ، فما شاء كان ومالم يشأ لم يكن ، لا تتحرك ذرة الا باذنه ، ولا يجرى حادث الا بمشيئته ، ولا تسقط ورقة الا بعلمه ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض ، ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا احصاها علمه ، واحاطت بها قدرته ، ونفذت بها مشيئته ، واقتضتها حكمته[2] .

ولقد دلت الادلة النقلية والعقلية والفطرية على هذا التوحيد ، فما جاء فى كتاب الله العزيز ، قوله تعالى : والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون[3] . وقوله تعالى : والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ، ومنهم من يمشى على اربع ، يخلق الله مايشاء ، ان الله على كل شئ قدير[4] . وقوله تعالى : امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ماكان لكم ان تنبتوا شجرها ، أإله مع الله ، بل هم قوم يعدلون[5] . وقوله تعالى : الله الذى جعل لكم الارض قرارا والسماء بناء وصوركم فاحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ، ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب

---

(١) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ١٨ . (٢) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٤٧١ .
(٣) « النحل » ٧٨ . (٤) « النور » ٤٥ .
(٥) « النمل » ٦٠

العالمين[1] ، وقوله تعالى : قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده ، قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤفكون[2] ، وقوله تعالى : الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين[3] ، ومن الاحاديث الصحيحة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عند الكرب: لا اله الا الله العليم الحليم ، لا اله الا الله رب العرش العظيم ، لا اله الا الله رب السموات ورب الارض ورب العرش الكريم[4] .

أما الادلة العقلية على هذا التوحيد فنوعان : الاول دليل التمانع ، والثانى دليل وحدة المخلوقات على وحدة الخالق .

يقول شارح الطحاوية: انه ليس فى الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين ، مع ان كثيرا من اهل الكلام والنظر والفلسفة تعبوا فى اثبات هذا المطلوب وغيره .

ودليل التمانع هو: انه لو كان للعالم صانعان ، فعند اختلافهما مثل ان يريد احدهما تحريك جسم وآخر تسكينه ، او يريد احدهما احياءه والاخر اماتته ، فاما ان يحصل مرادهما ، اومراد احدهما ، اولا يحصل مراد واحد منهما . والاول ممتنع ، لانه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لانه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون ، وهو ممتنع ، ويستلزم ايضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الها ، واذا حصل مراد احدهما دون الاخر كان هذا هو الاله القادر ، والاخر عاجزا لا يصلح للالهية[5] .

ويقول الامام ابن القيم رحمه الله فى اثبات استحالة تعدد الخالق : ان الاله الحق لابد ان يكون خالقا فاعلا ، يوصل الى عابديه النفع ، ويدفع عنهم الضر ،

---

(١) « غافر » ٦٤ .
(٢) « يونس » ٣٤ .
(٣) « الاعراف » ٥٤ .
(٤) « صحيح مسلم بشرح النووى » جـ ١٧ ص ٤٧
(٥) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ٢٠ .

فلو كان معه سبحانه اله لكان له خلق وفعل ، وحينئذ فلا يرضى شركة الاله الاخر معه ، بل ان قدر على قهره والتفرد بالالهية دونه فعل ، وان لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه ، وذهب به ، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالكيهم ، اذا لم يقدر المنفرد على قهر الاخر ، والعلو عليه . فلا بد من احد امور ثلاثة ، اما ان يذهب كل اله بخلقه وسلطانه ، واما ان يعلو بعضهم على بعض ، واما ان يكونوا كلهم تحت قهر واحد ، يتصرف فيهم ، ولا يتصرفون فيه ، ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه . فيكون وحده هو الإله الحق ، وهم العبيد المربوبون المقهورون . وانتظام امر العالم العلوى والسفلى ، وارتباط بعضها ببعض وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد ، من اول دليل على ان مدبره واحد ، لا اله غيره . كما دل دليل التمانع على ان خالقه واحد ، لا رب غيره ، فذلك تمانع فى الفعل والايجاد ، وهذا تمانع فى الغاية والالوهية. فكما يستحيل ان يكون للعالم ربان خالقان متكافئان ، كذلك يستحيل ان يكون له الهان معبودان [1] .

وهذا التوحيد هو الذى يغنى فيه كثير من اهل التصوف ، ويجعلونه غاية السالكين ، ومع ذلك ان لم يعبد الله وحده ، ويتبرأ من عبادة ماسواه ، كان مشركا من جنس امثاله من المشركين [2] .

وقد قرره القرآن اعظم تقرير فى قوله تعالى : ماتخذ الله من ولد وماكان معه من اله ، اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون [3] . هذه الآية الكريمة نفى الله فيها ان يكون له ولد يتقرب اليه بعبادة

---

(١) « التفسير القيم » جمع محمد اويس الندوى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٣٧١ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨هـ.

(٢) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ٣٦ (٣) « المؤمنون » ٩١

هذا الولد ، وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفى ان يكون هناك الهة اخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، وكلاهما ممتنع[1].

ففى الاية برهانان يقينان على امتناع ان يكون مع الله اله اخر. الاول - انه لو كان مع الله اله آخر لذهب كل اله بما خلق ، فيتحقق الفرض الاول وهو قوله « اذا لذهب كل اله بما خلق . الثانى - انه لو كان مع الله اله اخر ، لعلا بعضهم على بعض ، وهنا يصدق الفرض الثانى وهو قوله « ولعلا بعضهم على بعض ، ومعلوم ان ذلك لم يقع ، وبما ان اللازم منتف فيهما ، فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت اله مع الله[2] «

أما دلالة وحدة المخلوقات على وحدة الخالق ، فان ماشا هدنا من التناسق الموجود فى الكون كله يؤكد و يدل على وحدانية الله تعالى ، وكل طريق البحث فى الموجودات يؤدى بنا الى اثبات توحيد الربوبية ، لله تعالى . فان الانسان - اى انسان - حينما يشا هد المخلوقات يصل بعقله الى القطع بان المخلوق لا بد له من خالق ، والمصنوع لا بد له من صانع ، والحادث لا بد له من محدث ، لاستحالة حدوث الحادث بنفسه .

فالارض والنبات والحيوان والانسان عناصرها كلها واحدة ، وكذلك الهواء والماء عناصرهما هى بعض عناصر الانسان ، بل ان عناصر الشمس والنجوم والافلاك كلها من عنصر واحد . فكأن الوجود كله عناصره واحدة ، الامر الذى يؤكد ان اصله واحد ، وقد وصل العلم الى هذه الحقيقة العلمية المؤكدة ، وهى ان اصل هذا الكون واحد ، وان خالقه واحد[3] «

ولذلك يوجه القرآن الكريم الى النظر فى شئون الكون ، لادراك ان خالقه واحد

---

(١) د ، محمود احمد خفاجى « فى العقيدة الاسلامية « ص ٢٠٧ .

(٢) ن ك ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣) د ، عبد الرزاق نوفل « الشهادة اول ركن من اركان الاسلام « ص ٣١ ، دار

هو الله جل شأنه ، مثل قوله تعالى : افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الارض كيف سطحت[١] .

وقوله تعالى : او لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وماخلق الله من شئ[٢] .

وقوله تعالى : وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب ، صنع الله الذى اتقن كل شئ ، انه خبير بما تفعلون[٣] . وغير ذلك من الايات الكريمة التى توجه الانسان الى النظر والتفكر فى نفسه وماحوله ليهتدى الى وحدانية الحق تعالى .

ولنأت الآن الى دلالة الفطرة ، فاقول : ان الانسان مفطور على الشعور بسلطة عليا يخضع لها كل مافى هذا الكون ، وتدفعه الحاجة - بناء على هذا الشعور - الى طلب العون فيها ، وهذه السلطة العليا هى سلطة الله تعالى . كما قال تعالى فى كتابه العظيم : هو الذى يسيركم فى البر والبحر ، حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين ، لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين[٤] . فهذه الاية مع انها دليل على وجود الخالق ، هى ايضا تدل على وحدانيته ، لان الانسان حين تجرد من العوامل الطارئة ، ورجع الى خالص فطرته ، لم يتجه بدعائه ساعة الشدة والازمة الى الصنم او الوثن ، بل اتجه الى الله وحده ربه ورب كل شئ[٥] .

= الشعب القاهرة بدون تاريخ . (١) الغاشية ١٧ - ٢٠

(٢) الاعراف ١٨٥ (٣) النحل ٨٨ (٤) يونس ٢٢

(٥) د ، يوسف القرضاوى حقيقة التوحيد ، ص ١٠ ، مكتبة وهبة القاهرة ط الاولى ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

وكان المشركون العرب يدركون بفطرتهم ربوبيته تعالى ، وانه خالقهم ومدبر امورهم ، ولم يكونوا يعتقدون ان الاصنام مشاركة لله فى خلق العالم ، بل هم يتوسلون بها الى الله ، قال تعالى : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله [(١)] ، ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله [(٢)] ، ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله [(٣)] .

والانسان اذا ترك لفطرته يجد نفسه متجها الى قوة عليا فوق الانسان وفوق الكون بأسره ، ولاسيما عندما تعصف به الكروب ، فالعلم بان وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته ، مستقر فى الفطر ، معلوم بصريح العقل بطلانه ، فكذا تعطل الهية اثنين [(٤)] .

— معنى توحيد الالهية :

ومعنى توحيد الالهية ، ان يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته احدا من خلقه ، وهو مبنى على اخلاص التأله لله تعالى ، من المحبة والخوف والرجاء والتوكل والدعاء الخ وهذا التوحيد اول الدين وآخره ، وباطنه وظاهره ، وهو اول دعوة الرسل واخرها ، وهو معنى قول لااله الاالله ، فان الاله هو المألوه والمعبود ، بالمحبة والخشية والاجلال والتعظيم ، وجميع انواع العبادة [(٥)] .

يقول شارح الطحاوية رحمه الله : التوحيد الذى دعت اليه الرسل عليهم السلام ، ونزلت به الكتب هو توحيد الالهية المتضمن توحيد الربوبية ، وهو عبادة

---

(١) « الزخرف » ٨٨ (٢) « العنكبوت » ٢٩ (٣) « العنكبوت » ٦٣

(٤) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ٢٩ .

(٥) د ، محمود احمد غفاجى « فى العقيدة الاسلامية » ص ٢١٣ .

الله وحده لا شريك له [١] « . . . . والقرآن مملوء من تقرير هذا التوحيد وبيانه ، وضرب الامثال له . ومن ذلك انه يقرر توحيد الربوبية ويبين انه لا خالق الا الله ، وان ذلك يستلزم ان لا يعبد الا الله ، فيجعل الاول دليلا على الثانى ، اذ كانوا (المشركون) يسلمون للاول ، وينازعون فى الثانى . فيبين لهم سبحانه انكم اذا كنتم تعلمون انه لا خالق الا الله وحده ، وانه هو الذى يأتى العباد بما ينفعهم ، ويدفع عنهم مايضرهم ، لا شريك له فى ذلك ، فلم تعبدون غيره ، وتجعلون معه آلهة أخرى ؟ [٢] . فالكفار المشركون مقرون بان الله خالق السموات والارض . . . يقرون بالرب الحق الذى ليس له مثل فى ذاته وصفاته وجميع افعاله ، ولكنهم مع هذا مشركون به فى الوهيته ، بان يعبدوا معه آلهة اخرى ، يتخذونها شركاء او شفعاء . . . . وقد ارسل الله جميع الرسل وانزل جميع الكتب بالتوحيد الذى هو عبادة الله وحده لا شريك له ، قال تعالى : وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون [٣] » وقال تعالى : واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون [٤] » . . . . . وقد قالت الرسل كلهم مثل نوح وهود وصالح وغيرهم : ان اعبدو الله واتقوه واطيعون [٥] » فكل الرسل دعوا الى عبادة الله وحده لا شريك له والى طاعتهم [٦] .

فرسل الله وانبيائه من اولهم الى اخرهم بعثوا لدعوة الناس الى هذا التوحيد ، ولاجله خلق الخلق وارسل الرسل ، وانزلت الكتب ، وفيه افترق الناس الى مؤمنين وكفار ، وسعداء اهل الجنة واشقياء اهل النار ، ولهذا التوحيد امر رسول الله

---

(١) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ٢٠ . (٢) ن ك ص ٢٦ .

(٣) « الانبياء » ٢٥ (٤) « الزخرف » ٤٥ (٥) « نوح » ٣

(٦) ابن تيمية « مجموعة الرسائل والمسائل » جـ ١ ص ٤٣ - ٤٤

صلى الله عليه وسلم ان يقول : قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين ، وامرت ان اكون اول المسلمين [١] . قل الله اعبد مخلصا له دينى [٢] . وبه خوطب بقوله تعالى : فاعبد الله مخلصا له الدين [٣] . ولهذا كان صلى الله عليه وسلم يقول : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم [٤] .

وهناك آية كريمة اخطأ فيها المتكلمون واهل النظر ، زاعمين انها دليل التمانع الذى تقدم ذكره ، لاعتقادهم ان توحيد الربوبية الذى قرروه هو توحيد الالوهية ، وهى قوله تعالى : لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا [٥] . وغفلوا عن مضمونها ، فانه تعالى اخبر انه لو كان فيهما آلهةغيره ، ولم يقل : ارباب . وايضا فان هذا انما هو بعد وجودهما ، وانه لو كان فيهما وهما موجودتان الهة سواه لفسدتا ، وايضا فانه قال لفسدتا ، وهذا فساد بعد الوجود ، ولم يقل لم يوجدا . ودلت الاية على انه لا يجوز ان يكون فيها الهة متعددة ، بل لا يكون الاله الا واحدا ، وعلى انه لا يجوز ان يكون هذا الاله الواحد الا الله سبحانه ، وان فساد السموات والارض يلزم من كون الالهة فيهما متعددة ، ومن كون الاله الواحد غير الله ، وانه لا صلاح لهما الا بان يكون الاله فيهما هو الله وحده لا غيره ، فلو كان للعالم الهان معبودان لفسد نظامه كله . . . . فتوحيد الالهية اذن متضمن لتوحيد الربوبية ، دون العكس ، فمن لا يقدر على ان يخلق يكون عاجزا ، والعاجز لا يصلح ان يكون الها [٦] ، قال تعالى : ايشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون [٧] . وقال

---

(١) . الزمر . ١١-١٢ (٢) . الزمر . ١٤ (٣) . الزمر . ٢

(٤) . صحيح مسلم بشرح النووى . جـ ١ ص ٢١٠-٢١١ (٥) . الانبياء . ٢٢

(٦) . شرح الطحاوية . ص ٣٠ . (٧) . الاعراف . ١٩١

تعالى : افمن يخلق كمن لا يخلق ، افلا تذكرون[1] ، وقال تعالى : قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا[2] .

واذا عرف ان توحيد الالهية هو التوحيد الذى ارسلت به الرسل وانزلت به الكتب ، فلا يلتفت الى قول من قسم التوحيد الى ثلاثة أنواع : توحيد العامة وتوحيد الخاصة وتوحيد خاصة الخاصة[3] . يقول الامام ابن القيم - وهو يعلق على كلام الصوفية فى انواع التوحيد ومراتبه :

لا ريب ان اهل التوحيد يتفاوتون فى توحيدهم ، علما ومعرفة وحالا - تفاوتا لا يحصيه الا الله . فاكمل الناس توحيدا الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، والمرسلون منهم اكمل فى ذلك ، واولو العزم من الرسل اكمل توحيدا ، وهم نوح وابراهيم وموسى ومحمد ، صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ، واكملهم توحيدا الخليلان محمد وابراهيم صلوات الله وسلامه عليهما ، فانهما قاما من التوحيد بما لم يقم به غيرهما - علما ومعرفة وحالا ، ودعوة للخلق وجهادا - فلا توحيد اكمل من الذى قامت به الرسل ودعوا اليه ، وجاهدوا الامم عليه ، ولهذا امر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقتدى بهم فيه . كما قال الله تعالى بعد ذكر ابراهيم ومناظرته اياه وقومه فى بطلان الشرك وصحة التوحيد ، وذكر الانبياء من ذريته : اولئك الذين هدى الله ، فبهداهم اقتده[4] . فلا اكمل من توحيد من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقتدى بهم . ولما قاموا بحقيقته - علما وعملا ودعوة وجهادا - جعلهم الله ائمة للخلائق يهدون بامره ، ويدعون اليه .

وجعل الخلائق تبعا لهم ، يأتمون بامرهم ، وخص بالسعادة والفلاح والهدى

---

(١) النحل ١٧ . (٢) الاسراء ٤٢ .

(٣) ابن ابى العز ، شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٤٠ . (٤) الانعام ٨٩-٩٠

اتباعهم ، وبالشقاء والضلال مخالفيهم ، وقال لامامهم ابراهيم خليله : انـــى جاعلك للناس اماما ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين [1] ، اى لا ينال عهدى بالامامة مشرك ، ولهذا اوصى نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ان يتبع ملة ابراهيم ، وكان يعلم اصحابه اذا اصبحوا ان يقولوا : اصبحنا على فطرة الاسلام ، وكلمة الاخلاص ، وعلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وملة ابينا ابراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين ، فملة ابراهيم التوحيد ، ودين محمد ماجاء به من عند الله قولا وعملا واعتقادا ، وكلمة الاخلاص هى شهادة ان لا اله الا الله ، وفطرة الاسلام ، هى مافطر الله عليه عباده من محبته وعبادته وحده لا شريك له ، والاستسلام له عبودية وذلا ، وانقيادا وانابة ، فهذا هو توحيـــد خاصة الخاصة الذى من رغب عنه فهو من اسفه السفهاء [2] . . . . والخليلان هم اكمل خاصة الخاصة توحيدا ، ولايجوز ان يكون فى الامة من هو اكمل توحيدا من نبى من الانبياء ، فضلا عن الرسل ، فضلا عن اولى العزم ، فضلا عن الخليلين . وكمال هذا التوحيد هو ان لا يبقى فى القلب شئ لغير الله اصلا ، بل يبقـــى العبد مواليا لربه فى كل شئ يحب من احب وما احب ، ويبغض من ابغض ومـــا ابغض ، ويوالى من يوالى ، ويعادى من يعادى ، ويأمر بما يأمر به ، وينهى عما نهى عنه [3] » وهذا هو الجمع ، الجمع الصحيح ، جمع توحيد الالهية [4] »

وحقيقة هذا التوحيد هو اخلاص الدين كله لله ، اى ان تثبت الهية الحق تعالى فى قلبك ، وتنفى الهية ماسواه ، فتجمع بين النفى والاثبات . فالنفى هـــو

---

(١) « البقرة » ١٢٤ (٢) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٤٤٥-٤٤٦ .

(٣) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٤٤٩-٥٥٠ .

(٤) ن ك ص ٤٧١ .

الفناء ، والاثبات هو البقاء . اى ان تفنى بعبادة الله عن عبادة ماسواه ، وبمحبته عن محبة ماسواه ، وبخشيته عن خشية ماسواه ، وبطاعته عن طاعة ماسواه [1] "

انظروا هذا البيان الواضح ، والشرح الصحيح ، الذى صدر عن الامام الجليل ، المتمسك بمنهج الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فاين توحيد خاصة الخاصة الذى تكلم به الجنيد والغزالى ثم السهروردى ، عن توحيد خاصة الخاصة الذى قال عنه ابن القيم وشيخه رحمهما الله ؟ .

قوله واضح ، وكلامه بسيط ، واسلوبه سهل ، ورأيه صائب ، مع ادلة قوية وبراهين جلية ، لا غموض فيه ولا ابهام ، ولا فلسفة فيه ولا غنوصية ، ولا تيوزوفية فيه ولا ميثولوجية !

هذا ، وقد سلك القرآن عدة طرق لاثبات الالهية لله وحده ، منها :

١ - ثبوت الربوبية مستلزم لثبوت الالهية ، اى ان الايات القرآنية التى تدل على توحيد الربوبية فى الوقت نفسه تدل على توحيد الالهية ، وهى كثيرة جدا ، منها ، قوله تعالى : امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ، ماكان لكم ان تنبتوا شجرها ، أاله مع الله [2] ، فبسياق الاستفهام ، االه مع الله ، الذى هو بمعنى التوبيخ والتهكم [3] ، أثبت الله تعالى لنفسه انه خالق السموات والارض وجميع النباتات ، التى صارت حدائق وبساتين جميلة ، فليس احد يستطيع ان يفعل ذلك . ثم بنفس الطريقة رد عبودية خلقه له وحده . فقوله : االه مع الله ، اى هل هناك معبود مع الله حتى يجعل شريكا له فى استحقاق العبادة ، مع انه لا يخلق شيئا ؟ .

---

(١) ، مدارج السالكين ، ص ٤٤٧-٤٤٨ . (٢) ، النمل ٦٠

(٣) الشوكانى ، فتح القدير ، جـ ٤ ص ١٤٦ ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

فاذا ثبت ان غير الله لا يقدر على خلق هذه الاشياء ، فلا يجوز لذلك الغير مشاركته فى استحقاق العبادة ، والعبودية اذن مستحقة لله وحده سبحانه . وكما قال تعالى ايضا : والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء ومايشعرون ايان يبعثون ، الهكم اله واحد [1] .

ان الاصنام التى عبدها المشركون لاتخلق شيئا وليست حية ، ولذلك ليس لها من صفات الربوبية شئ اصلا . فاذا كانت كذلك فلم عبدوها مع ان المستحق للعبادة هو الخالق المدبر الذى استحق وحده الربوبية ، فالاية لما نفت الخالقية من غير الله نفت ايضا استحقاق العبادة لذلك الغير . وفى القرآن ايات كثيرة مماثلة لهذه الاية .

٢ - استعمال القياس الاولى :

لقد استعمل القرآن العظيم امثلة مستمدة من احوال الناس ليوضح على ضوئها ماينبغى ان يكون عليه حالهم مع خالقهم على نحو ما فى الاية التالية « ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ماملكت ايمانكم من شركاء فى مارزقناكم ، فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم [2] » احتج القرآن الكريم على المشركين بهذه الاية فكأنه يقول لهم: هل انتم ومملوككم سواء فى حق تملك وتصريف اموالكم ؟ هل ترضون بهذا ؟ ومن المعروف ان مملوك الرجل ليس شريكه بحال ما . فاذا كان هذا شأن الانسان مع مملوكه ، ولله المثل الاعلى ، فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى استحقاق العبادة [3] . فبينت الاية ان الله تعالى اولى باستحقاق العبادة دون

---

(١) « النحل » ٢٠ - ٢٢ (٢) « الروم » ٢٨

(٣) د ، محمود احمد خفاجى « فى العقيدة الاسلامية » ص ٢١٦ .

غيره ، ومثل هذه الاية فى القرآن كـــــثير.

٣ - ارسال الرسل لاجل توحيد الالهية:

بين القران ان جميع رسل الله وانبيائه من اولهم الى آخرهم بعثوا لدعـوة الناس الى توحيد الله تعالى.فمن ذلك قوله تعالى : ولقد بعثنا فى كـل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت[١] ، وقوله تعالى : وما ارسلنـا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون[٢] ، وقوله تعالـى : ، واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهـــــة يعبدون[٣] ، وحكى سبحانه وتعالى قول نوح عليه السلام لقومه : ياقوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره[٤] ، وقول هود عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكـم من اله غيره[٥] ، وقول صالح عليه السلام لقومه: اعبدوا الله مالكم من اله غيره[٦] ، وقول شعيب عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره[٧] ، وحكـــى سبحانه ماكان من ابراهيم مع قومه فقال : وابراهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه[٨] ، وقال : واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ان لاتعبدوا الا الله[٩] ، واجمال ذلك كله قوله تعالى : ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون[١٠] .

٤ - الشهادة والاخبار:

وفى القران الكريم وردت شهادة من الله تعالى وملائكته واولى العلم علـى الهية الله تعالى ، تعليما لعباده ، قال تعالى : شهد الله انه لا الـــه الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط ، لا اله الا هو العزيز الحكيم[١١] .

---

(١) ، النحل ، ٣٦ (٢) ، الانبياء ، ٢٢ (٣) ، الزخرف ، ٤٥
(٤) ، المؤمنون ، ٢٣ (٥) ، الاعراف ، ٦٣ (٦) ، الاعراف ، ٧٣
(٧) ، الاعراف ، ٨٥ (٨) ، العنكبوت ، ١٦ (٩) ، البقرة ، ٨٣
(١٠) ، الانبياء ، ٩٢ (١١) ، آل عمران ، ١٨

هذه الشهادة ان الله تعالى منفرد بالالهية ، وان جميع المخلوقات عبيد له. وهذه الشهادة من الله تعالى وهو اعدل الشاهدين واصدق القائلين ، وشهادة ملائكته والعلماء الراسخين فى علمهم.

وكذلك علم الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرفض الشهادة بوجود شريك لله ، قال تعالى : قل اى شئ اكبر شهادة ، قل الله شهيد بينى وبينكم ، واوحى الى هذا القران لانذركم به ومن بلغ ، ائنكم لتشهدون ان مع الهة اخرى ، قل لا اشهد ، قل انما هو اله واحد ، واننى برئ مما تشركون (١) .

فى هذه الاية الكريمة ، نهى الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم عن ان يشهد معهم ان مع الله آلهة اخرى ، او ان يستحق العبادة احد معه ، ثم امره الله ان يتبرأ مما اعتقده المشركون فى الاصنام والاوثان ، وان يعلن انه لا اله الا الله . وماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليشهد ان مع الله آلهة اخرى ، وانما القصد بيان بطلان عقيدة الشرك وضلال المشركين .

ومن الاخبار قوله تعالى : والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم (٢) . فاخبر الله تعالى عن نفسه بانه هو الاله الواحد المتصف بالرحمن الرحيم ، والاله الواحد هو المنفرد عن جميع المخلوقات بالربوبية والالهية ، والصفات التى لا يشبهه فيها شئ ولا يشاركه احد . وايضا قوله تعالى لنبيه موسى عليه السلام: اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى (٣) . فاخبر الله تعالى انه هو الاله الواحد المستحق للعبادة ، لا غيره ايا من كان .

---

(١) . الانعام . ١٩ (٢) . البقرة . ١٦٣

(٣) . طه . ١٤

٥ - الامر والنهـــى :

امرنا الله فى كتابه العظيم ، على سبيل القطع ، ان نوحده فى جميـــع عباداتنا ، ونهانا ان نشرك به شيئا ، فمن تلك الاوامر قوله تعالى : واعبدوا الله ولاتشركوا به شيئا (١) ، وقوله تعالى : انا انزلنا اليك الكتاب بالحـــق فاعبد الله مخلصا له الدين (٢) ، وقوله تعالى : ذلكم الله ربكم لااله الاهـو خالق كل شئ فاعبدوه (٣) ، فى هذه الايات الكريمة امر الله عباده ان يعبدوه حق العبادة بالاخلاص له والخضوع والذل له ، ويطيعوه حق طاعته ، ولا يعظموا شيئا كتعظيم لله تعالى ، ولاتصح العبادة الالله ، لانه خالـق كل شئ وصانعه .

أما النهى فمنه قوله تعالى : قل تعالوا اتل ماحرم ربكم عليكم ان لاتشركـوا به شيئا (٤) ، وقوله تعالى : قل ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننـــا وبينكم ان لانعبد الا الله ولانشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله (٥) ، قل يا محمد للذين عبدوا الاصنام ولاهل الكتاب ، تعالـــوا اقرأ عليكم ماحرم ربكم ، وهو ان لاتشركوا به شيئا من خلقه ، ولاتتخذوا غيره الها ، تعالوا الى كلمة الحق التى تليق بنا وهى ان لانعبد الا اللـــه ، نوحده ونبرأ من كل معبود سواه ، فالله تعالى لا شريك له . كما جاء توحيد الالهية فى احاديث صحيحة كثيرة منها : عن معاذ بن جبل (٦) رضى الله

---

(١) النساء ٣٦ (٢) الزمر ٢ (٣) الانعام ١٠٢

(٤) الانعام ١٥١ (٥) آل عمران ٦٤

(٦) معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس الانصارى الخزرجى ابو عبد الرحمن (٢٠ق هـ - ١٨هـ/ ٦٠٣-٦٣٩م) صحابى جليل ، كان اعلم الامة بالحلال والحـــرام ، وهو احد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، =

عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يامعاذ اتدرى ماحق الله على العباد ، وماحق العباد على الله ؟ قال قلت الله ورسوله اعلم ، قال : فان حق الله على العباد ان يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئا ، وحق العباد على الله عز وجل ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا "[1]. وحين بعثه الى اليمن قال له " انك تقدم على قوم اهل الكتاب ، فليكن اول ماتدعوهم اليه عبادة الله عز وجل "[2]..... اى توحيد الالهية وحين جاء وفد عبد القيس الى النبى صلى الله عليه وسلم يسئلون عن امور الدين امرهم النبى صلى الله عليه وسلم باربع منها . . . اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . . . "[3])

أما الادلة العقلية على هذا التوحيد ، فهى : اذا كانت كل الموجودات مربوبة لله تعالى ، فليس من المعقول ان نجعل منها الهة مع انها مفتقرة اليه سبحانه وتعالى ، لان هذه الموجودات ليس لها مقدرة على تصريف احوال الكون وامسوره ، وليس عندها استطاعة على تدبير شئونه ، اذن بطل القول ان من المخلوقات الهة ، وبذلك تعين ان يكون الخالق الحق هو الاله المعبود بالحق وهو الله سبحانه وتعالى[4] . واذا كانت السلطة بيد الحاكم الواحد ، وليس لاحد معه فيها شئ ، فالالهية تكون مخصوصة به وخالصة له دون غيره لا محالة ، فليس هناك شريك له فيما يملك وفيما يدبر وفيما يتصرف ، وكان الحاكم الواحد هو الله سبحانه

= اسلم وهو فتى ، شهد العقبة مع الانصار السبعين ، وشهد بدرا واحدا والخندق مع رسول الله وبعثه رسول الله قاضيا لأهل اليمن ، الى ان توفى رسول الله ، ثم كان مع ابى عبيدة بن الجراح فى الشام حتى توفى هناك (الزركلى " الاعلام " جـ ٧ ص ٢٥٨)

(١) " صحيح مسلم بشرح النووى " جـ ١ ص ٢٣٢ . (٢) ن ك ص ١٩٩ .

(٣) ن ك ص ١٩٠ .

(٤) ابو بكر الجزائرى " منهاج المسلم " ص ١٩ ، دار الفكر بيروت ط الثامنة =

وتعالى ، فهو الاله المعبود بالحق لاغيره [١] .

هذا ويجب علينا ان نعرف طريقة تحقيق هذا التوحيد ، حيث ان الله جعل العبادة له انواع ، وهى :

١ - عبادات اعتقادية ، وهذه اساسها ان تعتقد ان الله هو الرب الواحد الاحد الذى له الخلق والامر ، وبيده النفع والضر ، وانه الذى لا شريك له ، ولا يشفع عنده احد الا باذنه ، وانه لا معبود بحق غيره .

٢ - عبادات قلبية ، وهى التى لا يجوز ان يقصد بها الا الله وحده ، وصرفها لغيره شرك كالخوف والرجاء والرغبة والرهبة ، والخشية والحب ، والانابة والتوكل والخضوع .

٣ - لفظية ، وهى النطق بكلمة التوحيد ، فمن اعتقد ماذكر ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله .

٤ - بدنية ، كالقيام والركوع والسجود فى الصلاة ، والصوم والحج والعمرة ، وغيرها .

٥ - مالية ، كاخراج الزكاة والانفاق ، والصدقة ، وانواع الواجبات والمندوبات .

وهذا هو حقيقة دين الاسلام الذى لا يقبل الله من احد سواه ، فالاسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له ، بفعل المأمور وترك المحذور والاخلاص فى ذلك كله لله تعالى وحده [٢] .

= ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م .

(١) ابو الاعلى المودودى ، المصطلحات الاربعة فى القرآن ، ص ٣٠ ، دار القلم بيروت ط السادسة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م .

(٢) د ، محمود احمد خفاجى ، فى العقيدة الاسلامية ، ص ٢٢٠ .

- معنى توحيد الاسماء والصفات:

معنى هذا التوحيد : ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف[١] او تعطيل[٢] ، ومن غير تكييف[٣] ، ولا تمثيل[٤] .

فان توحيد الاسم يعنى الذات المتصفة بصفاتها ، فليس اسم الله لذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها ، بل ان هذا الاسم متناول للذات المتصفة بصفاتها ،

---

(١) التحريف: « هو التغيير والتبديل ، واصطلاحا تغيير الفاظ الاسماء الحسنى والصفات العلى ومعانيها ، وهو قسمان : تحريف لفظ وتحريف معنى ، كقول الجهمى فى قوله تعالى : استوى « استولى بزيادة اللام ، وكقول اليهود فى قوله تعالى : وقولوا حطة « حنطة ، وكقول بعض المبتدعة ان تفسير الغضب ارادة الانتقام والرحمة ارادة الانعام (عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية عن معانى الواسطية « ص ٨٦ ، مطابع المجد الرياض ط الحادية عشر ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)

(٢) التعطيل : « مأخوذ من العطل الذى هو الخلو والفراغ والترك ، والمراد به نفى الصفات الالهية عن الله وانكار قيامها بذاته او انكار بعضها ، وهو ثلاثة انواع: تعطيل الله جل وعلا من كماله المقدس ، وذلك بتعطيل اسمائه وصفاته ، كتعطيل الجهمية والمعتزلة ، ومن نحا نحوهم ، وتعطيل معاملته بترك عبادته او عبادة غيره معه ، وتعطيل المصنوع من صانعه كتعطيل الفلاسفة الذين زعموا قدم المخلوقات (عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية عن معانى الواسطية « ص ٨٧)

(٣) التكييف: « تعيين الكنه يقال كيف الشئ اى جعل له كيفية معلومة (عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية « ص ٨٩)

(٤) التمثيل : « هو التشبيه ، وينقسم الى قسمين ، تشبيه مخلوق بخالق ، وتشبيه خالق بمخلوق ، الاول كتشبيه النصارى المسيح بن مريم بالله وتشبيه اليهود عزيرا بالله وتشبيه المشركين اصنامهم بالله ، والثانى كتشبيه المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ، فيقولون له وجه كوجه المخلوق ، ويد كيد المخلوق ، وسمع وبصر كسمع وبصر المخلوق (عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية « ص ٨٩)

فلا تكون ذاته الا بصفاته ، ولا تكون نفسه الا بما هو داخل فى مسمى اسمها [١] .

يقول الامام ابن القيم: ان صفات الرب جل جلاله داخلة فى مسمى اسمه ، فليس اسمه « الله والرب والاله » اسماء لذات مجردة ، لا صفة لها البتة ، فان هذه الذات المجردة وجودها مستحيل ، وانما يفرضها الذهن فرض الممتنعات ، ثم يحكم عليها ، واسم « الله » سبحانه « والرب والاله » اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال ، كالعلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر الكمال الذى يستحقه الله لذاته ، فصفاته داخلة فى مسمى اسمه . فتجريد الصفات عن الذات والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني لا حقيقة له ، وهو امر اعتبارى لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه معرفة ، ولا ايمان ، ولا هو علم فى نفسه . . . . فليس « الله » اسما لذات لا نعت لها ولا صفة ولا فعل ولا وجه ولا يدين ، ذلك المعدوم مفروض فى الاذهان ، لا وجود له فى الاعيان [٢] « والايمان بالصفات ومعرفتها واثبات حقائقها وتعلق القلب بها وشهوده لها ، هو مبدأ الطريق ووسطه وغايته ، وهو روح السالكين . [٣]

---

(١) د ، محمود احمد خفاجى « فى العقيدة الاسلامية » ص ٢٢١ .

(٢) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٣٣٧ (٣) ن ك ص ٧٢٧

كما بين شيخ الاسلام ابن تيمية هذا التوحيد قائلا : القول الشامل فـــى جميع هذا الباب، ان يوصف الله بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الاولون لا يتجاوز القرآن والحديث قال الامام احمد رضى الله عنـــه (١) : لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لا يتجاوز القرآن والحديث . ومذهب السلف ، انهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبمـــا وصف به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ونعلم ان مـــا ماوصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا احاجى ، بل معناه يعرف مـــن حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، لاسيما اذا كان المتكلم اعلم الخلق بما يقـــول ، وافصح الخلق فى بيان العلم ، وافصح الخلق فى البيان والتعريف والدلالـــة والارشاد . وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شئ ، لا فى نفسه المقدسة المـذكورة باسمائه وصفاته ، ولا فى افعاله .

---

(١) احمد بن محمد بن حنبل ابو عبد الله ، الشيبانى الوائلى ، (١٦٤-٢٤١هـ/ ٧٨٠-٨٥٥م) امام المذهب الحنبلى ، واحد الائمة الاربعة ، اصله من مرو ، وكان ابوه والى سرخس ، ولد ببغداد ، فنشأ منكبا على طلب العلم وسافـــر فى سبيله اسفارا كبيرة الى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والمغرب والجزائر وفارس وخراسان ، وصنف كتبا كثيرة اشهرها « المسند » وفى ايامه دعا المأمون الى القول بخلق القرآن ، ومات قبل ان يناظر ابن حنبل ، وتولـــى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا ، لامتناعه عن القول بخلـــق القرآن ، واطلق سنة ٢٢٠هـ (الزركلى « الاعلام » جـ ١ ص ٢٠٣)

فكما نتيقن ان الله سبحانه له ذات حقيقة ، وله افعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقة. وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وكل ما اوجب نقصا او حدوثا فان الله منزه عنه حقيقة ، فانه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقة العدم ، ولافتقار المحدث الى محدث ، وواجب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى ، ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيعطلوا اسماءه الحسنى ، وصفاته العليا ، ويحرفوا الكلم عن مواضعه ، ويلحدوا في اسماء الله وآياته [1] .

وكما قال الامام الشافعي رضي الله عنه : امنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله وآمنت برسول الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله [2] . ويقول شيخ الاسلام ان الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوا منه عن العلماء من لا يحصى عددهم [3] .

---

(١) مجموع الفتاوى ، ج ٥ ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) عبد العزيز المحمد السلمان ، الكواشف الجلية ، ص ٩٠ .

(٣) مثل ابي بكر الاسماعيلي ، ويحيى بن عمار الجزي ، وشيخ الاسلام ابي اسماعيل الهروي وابي عثمان الصابوني ، وابي عمر بن عبد البر النمري وكذلك ابي نعيم الاصبهاني ، وابي بكر الخلال ، والفضيل بن عياض (مجموع الفتاوى ، ج ٥ ص ٥٩ - ٦٢)

(١)

منهم الامام الخطابى ، ونقل شيخ الاسلام كلامه مانصه : ماجاء منها فى الكتاب والسنة . فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفى الكيفية والتشبيه عنها ، وقد نفاها قوم فابطلوا ماأثبته الله ، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا فى ذلك الى ضرب من التشبيه والتكييف ، وانما القصد فى سلوك الطريقة المستقيمة بين الامرين ، ودين الله بين الغالى فيه والجافى والمقصر عنه ، والاصل فى هذا ، ان الكلام فى الصفات فرع على الكلام فى الذات ، ويحتذى فى ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما ان اثبات البارى سبحانه انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف ، فاذا قلنا يد وسمع وبصر وما اشبهها فانما هى صفات اثبتها الله لنفسه ولسنا نقول : ان معنى اليد القوة او النعمة ، ولا معنى السمع والبصر العلم ، ولا نقول انها جوارح ، ولا نشبهها بالايدى والاسماع والابصار ، التى هى جوارح وادوات للفعل . ونقول ان القول انما وجب باثبات الصفات ، لان التوقيف ورد بها ،

---

(١) حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستى ابو سليمان (٣١٩-٣٨٨هـ/ ٩٣١-٩٩٨م) فقيه محدث من اهل بست من نسل زيد بن الخطاب ، وتوفى هناك له كتب كثيرة اشهرها ، معالم السنن وغريب الحديث (الزركلى ، الاعلام ، جـ ٢ ص ٢٧٣)

ووجب نفى التشبيه عنها ، لان الله ليس كمثله شئ . وعلى هذا جرى قول السلف فى احاديث الصفات[1] .

وفى اثبات الصفات لله تعالى ذكر ابن القيم طريقين : الاول الرسالة ، فانها جاءت باثبات الصفات اثباتا مفصلا على وجه ازال الشبهة ، وكشف الغطاء ، وحصل العلم اليقينى ورفع الشك والريب ، . . . . ففصلت الرسالة الصفات والنعوت[2]

---

(١) مجموع الفتاوى ، جـ ٥ ص ٥٨-٥٩ ، (فائدة جليلة) قال الامام ابن القيم : مايجرى صفة او خبرا على الرب تعالى اقسام : احدها مايرجع الى نفس الذات كقولك ذات وموجود . الثانى - مايرجع الى صفاته ونعوته ، كالعليم والسميع والبصير . الثالث - مايرجع الى افعاله كالخالق والرازق . الرابع - التنزيه المحض ، ولا بد من تضمنه ثبوتا ، اذ لاكمال فى العدم المحض ، كالقدوس والسلام . الخامس - الاسم الدال على جملة اوصاف عديدة لا تختص بصفة معينة ، بل دال على معان نحو المجيد العظيم الصمد ، فان المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ، ولفظه يدل على هذا . السادس - صفة تحصل منه اقتران احد الاسمين والوصفين بالاخر ، وذلك قدر زائد على مفرديهما نحو الغنى الحميد الغفور القدير ، الحميد المجيد ، وهكذا عامة الصفات المقترنة والاسماء المزدوجة فى القرآن ، فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك ، واجتماع الغنى والحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما (نقلا عن الشيخ عبد الرحمن بن حسين آل شيخ ، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ ، تحقيق محمد حامد الفقى انصار السنة المحمدية لاهور)

(٢) الفرق بين الصفة والنعت من وجوه ثلاثة : ١ - ان النعت يكون بالافعال التى تتجدد كقوله تعالى : ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل والنهار ، الاعراف ٥٤ . والصفة هى الامور الثابتة اللازمة للذات ، كقوله تعالى ، هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الى قوله العزيز الحكيم ، الحشر ٢٢ - ٢٤ . ٢- ان الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت كالوجه واليدين والقدم والاصابع وتسمى الصفات ، وقد اطلق عليها السلف هذا الاسم . ٣- ان النعوت مايظهر من الصفات ويشتهر ، ويعرفه الخاص والعام . والصفات اعم فالفرق بين النعت والصفة فرق مابين الخاص والعام (ابن القيم "مدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٢٣-٣٢٤)

والافعال اعظم من تفصيل الامر والنهى ، وقررت اثباتها اكمل تقرير فى ابلغ لفظ وابعده من الاجمال والاحتمال ، وامنعه من قبول التأويل [1] . . . ومن تأمل كيفية ورود ايات الصفات فى القرآن والسنة ، علم قطعا بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها ، فانها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه [2] .

والثانى - دلالة الصنعة عليها ، فان المخلوق يدل على وجود خالقه ، على حياته وعلى قدرته ، وعلى علمه ومشيئته ، فان العقل الاختيارى يستلزم ذلك استلزاما ضروريا . ومافيه من الاتقان والاحكام يدل على حكمة فاعله وعنايته ، ومافيه من الاحسان والنفع ووصول المنافع العظيمة الى المخلوق ، يدل على رحمة

---

(١) ان تأويل آيات الصفات واحاديثها بما يخرجها عن حقائقها من جنس تأويل المعاد واخباره ، بل كتأويل آيات الامر والنهى سواء ، فالباب كله باب واحد ، ومصدره واحد ، ومقصوده واحد ، وكذلك سطا على تأويل ايات المعاد قوم ، وقالوا فعلنا فيها كفعل المتكلمين فى ايات الصفات ، . . . وكذلك سطا قوم آخرون على تأويل آيات الامر والنهى ، وقالوا فعلنا فيها كفعل اولئك فى آيات الصفات ، مع كثرتها وتنوعها . . . قالوا : ومايظن انه معارض من العقليات لنصوص الصفات فعندنا معارض عقلى لنصوص المعاد ، من جنسه واقوى منه ، وقال متأولوا آيات الاحكام على خلاف حقائقها وظواهرها : الذى سوغ لنا هذا التأويل ، القواعد التى اصطلحتموها لنا ، وجعلتموها اصلا نرجع اليه ، فلما طردناها كان طردها : ان الله ماتكلم بشئ قط ، ولا يتكلم ولا يأمر ولا ينهى ولا له صفة تقوم به ، ولا يفعل شيئا ، وطرد هذا الاصل : لزوم تأويل آيات الامر والنهى والوعد والوعيد والثواب والعقاب . فتأويل آيات الصفات واخبارها هو اصل فساد الدنيا والدين ، وزوال الممالك وتسليط اعداء الاسلام عليه ، (ابن القيم مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ٣٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، لنفس المؤلف ، ص ٤٦ - ٤٨ ، اختصره محمد بن الموصلى ، تصحيح زكريا على يوسف ، مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٢) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ٣٢٨ - ٣٢٩

خالقه واحسانه وجوده . . . فمعطى الكمال احق بالكمال ، وخالق الاسماع والابصار والنطق ، احق بان يكون سميعا بصيرا متكلما ، وخالق الحياة والعلوم والقدر والارادات احق بان يكون هو كذلك فى نفسه . . . واذا اعتبرت المخلوقات ، وجدتها باسرها كلها دالة على النعوت والصفات ، وحقائق الاسماء الحسنى . . . فلست ترى شيئا ادل على شئ من دلالة المخلوقات على صفات خالقها ، ونعوت كماله ، وحقائق اسمائه [1] .

هذا ويقتضي توحيد الاسماء والصفات ثلاثة اشياء :-

١ - تنزيه الله تعالى عن مشابهة الملخوق وعن اى نقص ، لقوله تعالى : ليس كمثله شئ وهو السميع البصير [2] . وقوله تعالى : ولم يكن له كفوا احد [3] . اى ان الله لا يماثله شئ ولا يكافئه احد .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فالذى اتفق عليه سلف الامة وائمتها ان يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . فانه قد علم بالشرع مع العقل ان الله تعالى ليس كمثله شئ لا فى ذاته ولا صفاته ولا فى افعاله ، كما قال تعالى : ليس كمثله شئ . وقال تعالى : هل تعلم له سميا [4] . وقال تعالى : فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون [5] . وقال تعالى : ولم يكن له كفوا احد . وقد علم بالعقل ان المثلين يجوز على احدهما مايجوز على الاخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه مايمتنع عليه ، فلو كان المخلوق مماثلا للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع ، والخالق يجب وجوده وقدمه ، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه ، بل يجب

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، ص٣٣٠- ٣٣٢ باختصار (٢) الشورى " ١١
(٣) الاخلاص " ٤ (٤) مريم " ٦٥ (٥) البقرة " ٢٢

حدوثه وامكانه ، فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما فى ذلك ، فكان كل منهما يجب وجوده وقدمه ، ويمتنع وجوب وجوده وقدمه ، ويجب حدوثه وامكانه ، فيكون كل منهما واجب القدم ، واجب الحدوث ، واجب الوجود ليس واجب الوجود ، يمتنع قدمه لا يمتنع قدمه ، وهذا جمع بين النقيضين (١) .

ولهذا اتفق اهل السنة والجماعة على ان الله تعالى ليس كمثله شئ لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، كما انه منزه عن صفات نقص وعيب ، من اتخاذ الزوجة والولد والشريك ، ومنزه عن الجهل والظلم والنوم والتعب وغيرها ، مما لا يليق بجلاله وكماله سبحانه .

٢ - الايمان بالاسماء والصفات الثابتة فى الكتاب والسنة دون تجاوزها بالنقص او الزيادة او التحريف او التعطيل . وقد وردت اسماء الله وصفاته فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، لذا فلا يسمى الله تعالى الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا يوصف الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لان الله اعلم بنفسه وصفاته واسمائه . فجميع ايات الاسماء والصفات واحاديثها نمرها صريحة اى على ظواهرها كما اتت عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم مع الايمان والتسليم لما اقتضته تلك الاسماء والصفات من كمالات واجلال يليق بعظمته ، وعلى الوجه الذى ذكره واراده من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، كما كان السلف الصالح ، لا ينفون عنه ما وصف به نفسه ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يلحدون فى اسمائه وآياته ، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه لانه

---

(١) « شرح العقيدة الاصفهانية » ص ٩ - ١٠ .

لا سمي له ولا كفو له ولا ند[١] ". فكل ما نص عليه كتاب الله وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم من الاسماء والصفات وجب الايمان به ، فمن انكره او الحد فيه فان مصيره العذاب كما قال تعالى : ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ماكانوا يعملون[٢] ".

والالحاد هو الميل وترك القصد . . . . والالحاد في اسمائه تعالى يكون على ثلاثة اوجه ، اما بالتغيير كما فعله المشركون ، فانهم اخذوا اسم اللات من الله ، والعزى من العزيز ، ومناة من المنان ، او بالزيادة عليها بان يخترعوا اسماء من عندهم لم يأذن الله بها ، او بالنقصان منها بان يدعوه بعضها دون بعض[٣] ".

٣ - اجتناب تكييف صفاته تعالى :

وذلك لان معرفة كيفية الصفة متوقفة على معرفة كيفية الذات ، وذات الله لا يدرك كنهها ولا كيفيتها . وكما ذكرت كثيرا كلام ابن تيمية ان مذهب السلف اثبات ما اثبته الله لنفسه وما اثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل ، وهذا لا يعني ان السلف آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه ولا اثبات لما تضمنه من الصفات ، بل امروها كما جاءت بابقاء دلالتها على ماهي عليه من غير تكييف ، ونقل شارح الطحاوية قول الامام ابي حنيفة[٤] وهو: لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه

---

(١) عبد العزيز المحمد السلمان ، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ، ص ٩٠ .

(٢) ، الاعراف ، ١٨٠ .

(٣) الشوكاني ، فتح القدير ، جـ ٢ ص ٢٦٨ قارن ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ ١ ص ٥٤ .

(٤) النعمان بن ثابت ، التيمي بالولاء الكوفي ابو حنيفة (٨٠- ١٥٠هـ/ ٦٩٩- ٧٦٧م) الفقيه المجتهد ، احد الائمة الاربعة ، اصله من فارس ، ولد ونشأ =

شئ من خلقه ، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا . وقال نعيم بن حماد [1] : من شبه الله بشئ من خلقه فقد كفر ، ومن انكر ماوصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه [2] .

ولهذا - كما يقول شيخ الاسلام - مايجئ في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه ، لان مااخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه الفاظ متشابهة يشبه معانيها مانعلمه في الدنيا ، كما اخبر ان في الجنة لحما ولبنا وعسلا وخمرا ونحو ذلك ، وهذا يشابه ماني الدنيا لفظا ومعنى ، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته . فاسماء الله تعالى وصفاته اولى ، وان كان بينهما وبين اسماء العباد وصفاتهم تشابه . فلا يكون لاجلها الخالق مثل المخلوق ، ولا حقيقته كحقيقته [3] .

فيجب علينا اذن ان نؤمن بتلك الصفات المنصوص عليها في الكتاب والسنة

= بالكوفة ، وكان يبيع الخز ويطلب العلم ، ثم انقطع للتدريس والافتاء ، اراده المنصور العباسي على القضاء ببغداد فابى ، فحلف عليه ليفعلن ، فحلف ابو حنيفة انه لا يفعل فحبسه الى ان مات ، كان قوى الحجة ، كريما جوادا حسن المنطق والصورة . قال الامام الشافعي : الناس عيال في الفقه على ابى حنيفة (الزركلي ، الاعلام ، جـ ٨ ص ٣٦)

(١) نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي ابو عبد الله (ت ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م) اول من جمع المسند في الحديث ، كان من اعلم الناس بالفرائض ، ولد في مرو واقام مدة في العراق والحجاز ثم سكن مصر ، ولم يزل فيها الى ان حمل الى العراق في خلافة المعتصم وسئل عن القرآن امخلوق هو ؟ فابى ان يجيب فحبس في سامرا ومات في سجنه (الزركلي ، الاعلام ، جـ ٨ ص ٤٠)

(٢) ، شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٦ .

(٣) ، الرسالة التدمرية ، ص ٦١ ، تحقيق زهير الشاويش المكتب الاسلامي بيروت ط الثانية ١٣٩١هـ .

من غير سؤال عن الكيفية والحقيقة ، كما قال الامام مالك [١] رضى الله عنه عندما سئل عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى [٢] « الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة [٣] ».

فاتفق اهل السنة والجماعة على ان الكيف والحقيقة غير معلوم ، ونحن غير مكلفين بمعرفة الكيفية والحقيقة بل السؤال عن ذلك بدعة ، لان الكلام فى الصفات فرع عن الكلام فى الذات ، فكما نؤمن ان لله ذاتا لا نعلم حقيقتها ، نؤمن ان لله صفات لا نعلم كيفيتها .

واما اسماء الله عز وجل فهى اعلام عليه ، وكلها حسنى لدلالتها على احسن مسمى. ومثالها : الله الحى القيوم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، وهى من قبيل المحكم لان معانيها واضحة فى لغة العرب ، وانما الكنه والكيف مما استأثر الله بعلمه . ويجب علينا ان نؤمن بالاسم وبما دل عليه من المعنى وبما تعلق به من الاثار ، واسماء الله كلها توقيفية ، اى انه لا يتجاوز بها الوارد فى الكتاب والسنة ، فلا يسمى الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، وهى من قبيل المترادف بالنظر الى الذات لدلالتها على مسمى واحد ، وبالنظر الى الصفات من قبيل المتباين لان كل صفة غير الاخرى [٤] .

---

(١) مالك بن انس بن مالك الاصبحى الحميرى ابو عبد الله (٩٣-١٧٩هـ/ ٧١٢-٧٩٥م) امام دار الهجرة ، واحد الائمة الاربعة ، مولده ووفاته فى المدينة المنورة ، كان صلبا فى دينه ، بعيدا عن الامراء والملوك ، له كتاب مشهور « الموطأ » . (الزركلى « الاعلام » جـ ٥ ص ٢٥٧)

(٢) طه ٥ ، ايات استواء الله فوق العرش فى القرآن الكريم وردت سبع مرات ، الاعراف ٥٤ ، يونس ٣ ، الرعد ٢ ، طه ٥ ، الفرقان ٥٩ ، السجدة ٤ ، الحديد ٤ .

(٣) عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية » ص ٣٣١ .

(٤) ن ك ص ٤٢٧ .

والاسم الجامع لمعانى اسماء الله تعالى كلها هو « الله » ويقال له الاسم الاعظم ، لانه يتضمن جميع الاسماء والصفات، فانه دال على الهيئة المتضمنة لثبوت صفات الالهية له ، مع نفى اضدادها عنه (١) .

العلاقة بين انواع التوحيد الثلاثة :-

بين انواع التوحيد الثلاثة تلازم ، فتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الالهية والعبادة فهى منه كالمقدمة من النتيجة . فانه اذا علم انه سبحانه هو الرب وحده لا شريك له فى ربوبيته ، كانت العبادة حقه الذى لا ينبغى الاله ، فانه لا يصلح ان يعبد الا من كان ربا خالقا مالكا مدبرا ، ومادام ذلك لهوحده وجب ان يكون هو المعبود وحده الذى لا يجوز ان يكون لاحد معه شركة فى شئ من صور العبادة كلها . ولهذا جرت سنة القرآن على سوق ايات الربوبية ثم الخلوص منها الى الدعوة الى توحيد الالوهية ، فيجعل الاولى برهانا على الثانية كما قال تعالى : يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (٢) . واما توحيد الالهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية ، ومعنى كونه متضمنا له ان توحيد الربوبية داخل ضمن توحيد الالهية . فان من عبد الله وحده ولم يشرك به شيئا لابد ان يكون قد اعتقد ان الله هو ربه ومالكه الذى لارب له غيره . واما توحيد الاسماء والصفات فانه شامل للنوعين ، فهو يقوم على افراد الله سبحانه بكل ماله من الاسماء الحسنى والصفات العليا ، التى لاتنبغى الاله ، ومن جملتها كونه ربا واحدا لا شريك له فى ربوبيته وكونه الها واحدا لا شريك له فى الهيته ، فاسم

---

(١) ابن القيم « مدارج السالكين » ج ٥٥ - ٩٦ .

(٢) « البقرة » ٢١ .

الرب لا ينصرف الا اليه عند الاطلاق ، فله وحده الربوبية المطلقة الشاملة لجميع خلقه ، وكذلك اسم الجلالة « الله » لا يطلق الا عليه وحده ، فهو ذو الالوهية على جميع خلقه ليس لهم اله غيره .

فهذه الانواع الثلاثة متكافلة متلازمة يكمل بعضها بعضا ، ولا ينفع احدها بدون الاخرين ، فكما لا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الالهية ، فكذلك لا يصح توحيد الالهية بدون توحيد الربوبية ، فلا يكمل لاحد توحيده الا باجتماع انواع التوحيد الثلاثة[1] .

بهذا انهيت الكلام عن التوحيد ، ولننتقل الآن الى موضوع خطير ، من اهم المواضيع في التصوف عامة ، حيث جعلوه اساسا للمعرفة والتوحيد ، انه موضوع « الفناء » .

---

(١) عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجلية » ص ٤٢١ - ٤٢٢ ، و« د » محمود احمد غفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

الفصل الثالث

الفَنَاء

الفناء عند الصوفية الفلاسفة .

نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة .

الفناء عند أهل السنة والجماعة .

« الفنـــاء »

الفناء هو الاساس الذى بنى عليه الصوفية كلهم - فلاسفتهم وغير فلاسفتهم - آراءهم فى كل مواضيع التصوف ، من المقامات والاحوال والمعرفة والتوحيد ، ثـم الاتحاد والحلول والوحدة . او بعبارة اخرى هو المحور الرئيسى الذى يـدور حوله التصوف بنوعيه العملى والفلسفى ، فلا تصوف بدون فناء ، والصوفى او العارف او الواصل هو الفانى . يقول ابو المواهب الشاذلى [1] : الفناء هـو اساس الطريق ، وبه يتوصل الى مقام التحقيق ومن لم يجد بمهر الفناء لم يستجل طلعة الحسناء ، وليس له فى غد واليوم نصيب مع القوم [2] .

وهى كلمة تستعمل عند الصوفية فى مقابلة البقاء ، كاصطلاحين يرمزون بهما الى حالة من حالاتهم [3] .

وقبل ان نمضى مع الصوفية الفلاسفة حول مفهوم الفناء ، يجدر بنا ان نذكر عدة تعريفات الفناء عند الصوفية غير الفلاسفة كالكلاباذى مثلا ، اذ يقول : الفناء هو ان يفنى عنه (الصوفى) الحظوظ ، فلا يكون له فى شئ من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز . . . والحق يتولى تصريفه ، فيصرفه فى وظائفه وموافقاته ، فيكـون

---

(١) محمد ابو المواهب جمال الدين الشاذلى (ت. ٨٠هـ) كان مقيما بالقرب من جامع الازهر ، وكان له خلوة فوق سطحه موضع المنارة التى عملها السلطان الغورى ، له كتاب القوانين وشرح الحكم (الشعرانى ، الطبقات الكبرى ، جـ ٢ ص ٦٢)

(٢) ابو المواهب الشاذلى ، قوانين حكمة الاشراق ، ص ٦٠ ، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ١٩٦٧م.

(٣) انظر ، التعريفات ، للجرجانى ص ١٤٨ ، و ، معجم الفاظ الصوفية ، ص ٢٢٧ ، د ، حسن الشرقاوى مؤسسة مختار القاهرة ط الاولى ١٩٨٧م ، اذ جاء فيه : =

محفوظا فيما لله عليه ، مأخوذا عماله وعن جميع المخالفات ، فلا يكون اليها سبيل .... وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم: من عادى لى وليا فقد اذنته بالحرب ، .... فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها (١) ..... بمعنى ان لا يجرى عليه الا ما امر به ومايرضاه الله تعالى دون مايكرهه ، ويفعل مايفعل لله لا لحظ له فيه فى عاجل او آجل (٢) "

أما القشيرى فقد بين فى رسالته المشهورة معنى الفناء بيانا مفصلا اذ يقول : اشار القوم بالفناء الى سقوط الاوصاف المذمومة ، واشاروا بالبقاء الى قيام الاوصاف المحمودة به ، ... فمن فنى عن اوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة ، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة ، استترت عنه الصفات المحمودة (٣) " وبعد ان قسم القشيرى اقسام صفات العبد الثلاثة التى هى افعال واخلاق واحوال يقول : فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال : فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته ، ومن عالج اخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد ، والبخل والشح ، والغضب والكبر ، وامثال هذا من رعونات النفس ، يقال : فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء الخلق بقى بالصدق (٤) " ثم حذر القشيرى عن الغلو فى معنى الفناء ، فينزلق الى

= الفناء هو سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء هو قيام الاوصاف المحمودة ، وهما متكاملان .

(١) الحديث رواه البخارى فى كتاب الرقائق باب التواضع انظر جـ ٨ ص ١٣١ ، دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٢) " التعرف " ص ١٤٧-١٤٨ . (٣) " الرسالة " جـ ١ ص ٢٢٨ . (٤) ن ك ص ٢٢٩ .

الفناء المطلق ، ومن ثم تحول الفناء عن الحواس الى فقدان الصوفى وعيه فقدانا تاما ، مما يؤدى الى القول بالاتحاد او الحلول كما سنرى مع الصوفية الفلاسفة .

يقول القشيرى : اذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه لاعلم له بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق اجمعين ، غير محس بنفسه وبالخلق (١) ، واستشهد القشيرى بفناء النسوة اللاتى قطعن ايديهن حينما رأين يوسف عليه السلام وذلك فى قوله تعالى : فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن وقلن حاش لله ماهذا بشرا ان هذا الا ملك كريم (٢) .

حيث لم يجدن عند لقاء يوسف ألم قطع الايدى ، وهن اضعف الناس ، وقلن ماهذا بشرا ، ولقد كان بشرا ، وقلن ان هذا الا ملك كريم ، ولم يكن ملكا (٣) .

نلاحظ ان استدلال القشيرى بتلك الاية غير موفق ، وذلك لان الفناء عند الصوفية والقشيرى منهم - هبة من الله وفضل منه ، وليس كسبا للصوفى ، بمعنى انهم يعتقدون ان الفناء دليل على تقدم الصوفى فى طريقه الى الله ، مع ان فى الاية دلالة على ضعف النساء وقهرهن عندما رأين يوسف عليه السلام .

على كل حال فان القشيرى قد تنبه الى محاذير ومزالق قد تأتى من الغلو فى معنى الفناء ، بوضعه حدا لمفهوم الفناء بحيث لا يتجاوز عن دائرة خلقية (٤) .

كما تنبه الى ذلك ايضا الطوسى فى كتابه «اللمع» اذ يقول : أما القوم الذين غلطوا فى فناء البشرية ، سمعوا كلام المتحققين فى الفناء فظنوا انه فناء البشرية . . .

---

(١) «الرسالة» ٢٢٩-٢٣٠ . (٢) «يوسف» ٣١ . (٣) ن ك ص ٢٣٠ .

(٤) قارن «عوارف المعارف» للسهروردى ص ٥٢٥ ، وكشف المحجوب «للهجويرى ص ٢٢٠ ، ومابعدها .

ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة ان تفرق بين البشرية وبين اخلاق البشرية ، لان البشرية لاتزول عن البشر . . . واخلاق البشرية تبدل وتغير . . . . وصفات البشرية ليست هي عين البشرية ، والذى اشار الى الفناء اراد به فناء رؤيا الاعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك ، وكذلك فناء الجهل بالعلم ، وفناء الغفلة بالذكر [(١)] ، فهناك من يقول بالفناء ولكنه لا يصل به فناؤه الى الاتحاد والحلول ، كما ان هناك من يزعم ان الفناء هو محو البشرية او فناء الذات في الوجود الكلى ، وهم الصوفية الفلاسفة . وطبعا ان الخلاف بين الفريقين في النهاية فقط مع الاتفاق بينهما في البداية ، وسوف نرى أن شيخ الاسلام ابن تيمية توسع في الكلام عن مفهوم الفناء واقسامه . أما الآن فلننتقل الى ذكر مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة ، وكما سبق ان ذكرت ان أول من وضع مذهب الفناء الفلسفى هو ابو يزيد البسطامى [(٢)] وبذلك كان يعتبر ممثلا لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفى والتصوف الفلسفى القائم على القول بالاتحاد او الحلول او وحدة الوجود [(٣)] .

الفناء عند أبى يزيد البسطامى :

ان الفناء الذى يدعو اليه ابو يزيد البسطامى هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعى ، فلا يغدو يحس بشئ ، وهنا فقد يشعر بالوجود الربانى مفنيا فيه ذاته ممهدا للبقاء في الله [(٤)] ، وكما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى عن فناء البسطامى : هو الفناء الذى تطهرت من خلاله روحه من كل ماينسب اليها ، ففنيت عن كل ماسوى الله عن وجود السوى ، فغدا الى حالة ماقبل

---

(١) « اللمع » ص ٥٤٣ . (٢) انظر ص ٥١ من هذا البحث.

(٣) د ، عرفان عبد الحميد « نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها » ص ١٧٠ .

(٤) د ، نظلة احمد نائل الجبورى « فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية » ص ١١٦ ، مكتبة ابن تيمية البحرين ط الاولى ١٤٠٩هـ.

الوجود ، اى الى العدم المحض، بقيام الحق عن نفسه فلا خلق قبل ولا كون كان ، اى شهد الحق فى ذاته لذاته ، وفنى ذاته الخاصة فى الذات الالهية ، فما ثم وجود الا الله ، فقدا وجودهما واحدا [١] .

وهذا المفهوم الفلسفى للفناء ، يتضح من اقواله أو على الاقل اقوال تنسب اليه ، منها : قوله : رأيت رب العزة فى المنام فقلت: كيف الطريق اليك ، فقال : اترك نفسك وتعال [٢] . وفى يوم دق رجل على ابى يزيد باب داره ، فقال له : من تطلبه ؟ فقال : اطلب ابا يزيد ، فقال : مرّ ويحك ، فليس فى الدار غير الله [٣] ، وفى رواية اجاب بقوله : يابنى ابو يزيد يطلب ابا يزيد منذ اربعين سنة [٤] . وعند ما سئل : بماذا نلت هذه الدرجة ؟ قال : بلا شئ وفى رواية قال : بالخرس والصمم والعمى [٥] . وفى رواية اخرى قال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو [٦] . وعند ما سئل عن الاسم الاعظم اجاب قائلا : فى قولك لا اله الا الله ، وانت لا تكون هناك [٧] .

وقال ابو يزيد : طلقت الدنيا ثلاثا بتاتا لا رجعة لها ، وصرت وحدى الى ربى ، فناديته بالاستغاثة الهى ، ادعوك دعاء من لم يبق له غيرك ، فلما ان علم صدق الدعاء من قلبى كان اول ماورد علىّ من اجابته ان انسانى نفسى بالكلية [٨] .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى ، شطحات الصوفية ، ص ٢٠ .

(٢) السهلجى ، النور من كلمات ابى طيفور ، ضمن كتاب ، شطحات الصوفية ، ص ٨٤ ، و ص ١٢٤ ، وابو طالب المكى ، علم القلوب ، ص ٢٣٢ .

(٣) ن ك ن ص ، وص ١٦٧ .

(٤) ن ك ص ٨٥ ، وص ١٥١ .

(٥) ن ك ص ٨٧ .

(٦) ن ك ص ١٠٠ ، وص ١٥١ .

(٧) ن ك ص ١٠٩ .

(٨) ن ك ص ١٢٣ ، و ص ١٢٨ ، وص ١٥٣ ، وابو طالب المكى ، علم القلوب ، ص ٢٣٠ .

وقال ايضا : سمعت مرة فى الغيب ، ياابا يزيد ، كيف ترى فعلى بك ؟ فقلت: فعلك بى ، ثم رفعنى الى مكنون غيبه فقال : ياعزيزى ، كن غيبا فى غيبى ، فقلت: ياعزيزى ، انت غيب نفسك فى نفسك [١] ، وقال ايضا : غيب معروف وشهود مفقود وانا فى الغيب محضور ، وفى الشهود موجود [٢] ، وانشد فيقول :

اشار سرى اليك حتى ∴ فنيت عنى ودمت انت

محوت اسمى ورسم جسمى ∴ سألت عنى فقلت انت [٣]

ومثل هذا أنشد الحلاج :

عجبت منك ومنى ∴ افنيتنى بك عنى

ادنيتنى منك حتى ∴ ظننت انك انى [٤]

وعندما سئله رجل : كيف اصبحت ياابا يزيد ، قال : لاصباح ولامساء ، انما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وانا لاصفة لى [٥] ، وقال ايضا : اوقفنى الحق بين يديه الف موقف ، فى كل موقف يعرض علىّ المملكة ، فاقول : لااريدها ، فقال لى فى آخر الموقف: ياابا يزيد ، اتريد ؟ فقلت اريد ان لااريد [٦] ، وعندما سئل عن الطريق الى الله اجاب قائلا : ان غبت عن الطريق تصل الى الله [٧] ،

وقال ايضا : غبت فى الجبروت وخضت بحار الملكوت ، وحجب اللاهوت حتى

---

(١) السهلجى " النور " ضمن " شطحات الصوفية " ص١٢٨ ، وص ١٥٧ .
(٢) ن ك ص ١٢٩ . (٣) ن ك ص ١٤١ .
(٤) المناوى ، الكواكب الدرية ، جـ٢ ص ٢٦ .
(٥) النور ، شطحات الصوفية ، ص ١٤٣ .
(٦) ن ك ص ١٤٦ ، وابو طالب المكى ، علم القلوب ، ص ٢٣١ .
(٧) ن ك ص ١٦٣ .

وصلت الى العرش فاذا هو خال فالقيت نفسى عليه وقلت: سيدى اين اطلبك ، فكشف فرأيت انى انا ، فانا انا اولى فيما اطلب وانا لا غيرى فيما أسير[١] ". وقال ايضا : اشرفت على ميدان الليسية ، فمازلت اطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس فى ليس بليس ثم اشرفت على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير بليس فى التضييع ، حتى ضعت فى الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضييع بليس فى ليس فى ضياعة التضييع ، ثم اشرفت على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف ، وغيبوبة العارف عن الخلق[٢] ".

ومن المشهور من ابى يزيد قصة معراجه ، فكان ابو يزيد أول من ادعى بالعروج الى العرش فى دائرة التصوف الفلسفى ، وسوف يكون له اتباع ، يقلدونه فى افتراء القصة العروجية ، كتعبير عن تصوفهم الفلسفى وماهى الا نتاج خيالهم واوهامهم ، فعبد الجبار النفرى له كتاب " المواقف والمخاطبات[٣] ".

وفريد الدين العطار " له كتاب مشهور " منطق الطير[٤] " وابن عربى له " الاسرا الى مقام الاسرى[٥] " وهؤلاء ادعوا بانهم قد عرجوا الى السماوات السبع ، ثم الى العرش ، وشاهدوا عالم الارواح ، فالتقوا بالانبياء والرسل والملائكة ، ثم اخيرا التقوا بالله تعالى مباشرة ، فكلموه وكلمهم . اما قصة معراج ابى يزيد فقد

---

(١) السهلجى "النور" شطحات الصوفية "ص١٦٤ (٢) الطوسى " اللمع " ص ٤٦٨ .

(٣) " المواقف والمخاطبات تحقيق آرثر اوبرى تقديم ، د ، عبد القادر محمود الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٥ .

(٤) " منطق الطير " تحقيق د ، بديع محمد جمعة ، دار الاندلس بيروت ط الثالثة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

(٥) " الاسرا الى المقام الاسرى " او كتاب المعراج " تحقيق ، د ، سعاد عبد الحكيم دندرة ، للطباعة والنشر بيروت ط الاولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ذكرها عدة كتب التصوف ، مع وجود اختلاف كبير فيما بينها[1] . وفيما يلى نص القصة انقلها عن القشيرى باختصار شديد : انى رأيت فى المنام ، كأنى عرجت الى السموات قاصدا الى الله ، طالبا لمواصلة الله سبحانه وتعالى على ان اقيم معه الى الابد ، فامتحنت بامتحان لاتقوم له السموات والارض ومن فيهما ، لانه بسط لى بساط العطايا ، نوعا بعد نوع ، وعرض على ملك كل سماء ، ففى ذلك كنت اغض بصرى عنها لما علمت انه بها يجربنى ، فكنت لا التفت اليها اجلالا لحرمة ربى ، وكنت اقول فى كل ذلك : ياعزيزى ، مرادى غير ماتعرض على . . . . . وهكذا كلما وصل البسطامى سماء بعد سماء تنبسط له العطايا مغرية بالالتفات والركون ، داعية الى الاستقرار وترك متابعة القصد ، وكان يعلم انه فى ذلك كله ممتحن ، فلم يكن ينظر الى شئ اجلالا لحرمة الله ، قائلا : مرادى غير ماتعرض على ، وحين كان ينطق بهذه العبارة التى تكشف صدق ارادته فى القصد الى الله ، كانت تجذبه يد ملك الى السماء التى تعلوها ، وكانت السماوات عامرة بالملائكة العباد وكانوا يدعونه لان يقيم معهم ويشاركهم عبادة الله وتسبيحه . . . فلما علم الله منى صدق الارادة فى القصد اليه ، فاذا انا بملك مد يده فرفعنى ، ثم رايت كأنى عرجت الى السماء السابعة ، فاذا بمائة الف صف من الملائكة استقبلنى ، كل صف مثل الثقلين الف الف مرة ، مع كل ملك لواء من نور ، تحت كل لواء الف الف ملك ،

---

(١) بينما اختصر الطوسى فى ذكر قصة معراج ابى يزيد (اللمع ، ص ٤٦١) ذكرها القشيرى بكامله فى (كتاب المعراج ، ملحق رقم ٢ ص ١٢٩- ١٣٥ ، تحقيق د ، على حسن عبد القادر ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط الاولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م .) ورواية اخرى ذكرها السهلجى فى (النور من كلمات ابى طيفور ، ضمن كتاب شطحات الصوفية ، د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٧٥ - ١٧٨)

طول كل ملك مسيرة خمسمائة عام ، وكان على مقدمتهم ملك اسمه بريائيل ، فسلموا على بلسانهم ولغتهم ، فردد ت عليهم السلام بلسانهم فتعجبوا من ذلك ، فاذا مناد ينادى : يااباً يزيد قف قف ، فانك قد وصلت الى المنتهى فلم التفت الى قوله ، .... فلما علم الله صدق الارادة فى القصد اليه صيرنى طيرا ، كان كل ريشة من جناحى ابعد من المشرق الى المغرب الف الف مرة ، فلم ازل اطير فى الملكوت ، واجول فى الجبروت ، واقطع مملكة بعد مملكة ، وحجبا بعد حجـــب ، وميدانا بعد ميدان ، وبحارا بعد بحار ، واستارا بعد استار .... فاذا السموات بكل مافيها قد استظل بظل معرفتى ، واستضاء بضياء شوقى ، والملائكة كلهم صارت كالبعوضة ، .... ثم لم ازل اطير واجول .... حتى انتهيت الى الكرسى ، .... ثم لم ازل اطير كذلك .... حتى انتهيت الى البحر الاعظم الذى عليه عرش الرحمن ، فلم ازل اسبح فيه حتى رايت مامن العرش الى الـــثرى .... ثم لم يزل يعرض على من لطائف بره وكمال قدرته وعظم مملكته ماكلت الالسن عن نعته وصفته ، ففى كل ذلك كنت اقول : ياعزيزى مرادى فى غير ماتعرض علـــى ، فلم التفت اليها اجلالا لحرمته ، فلما علم الله منى صدق الارادة فى القصد اليـــه فنادى : الىّ الىّ ، وقال : ياصفيى ادن منى ، واشرف على مشرفات بهائـــــى ، وميادين ضيائى ، واجلس على بساط قدسى ، حتى ترى لطائف صنعى فى آنائـــى ، انت صفيى وحبيبى وخيرتى من خلقى ، فكنت اذوب عند ذلك كما يذوب الرصـــاص ، ثم سقانى شربة من عين اللطف ، بكأس الانس ، ثم صيرنى الى حال لم اقدر علـــى وصفه ، ثم قربنى منه ، وقربنى حتى صرت اقرب منه من الروح الى الجسد ، ثـــم استقبلنى روح كل نبى ، ويسلمون على ، ويعظمون امرى ويكلمونى واكلمهم ، ثـــم

استقبلنى روح محمد صلى الله عليه وسلم، ثم سلم على ، فقال : يا ابا يزيد ، مرحبا واهلا وسهلا ، فقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلا ، اذا رجعت الى الارض اقرأ أمتى منى السلام ، وانصحهم ما استعطت، وادعهم الى الله عز وجل ، ثم لم ازل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين ، وبقى الحق بلا كون ، ولا بين ولا اين ، ولا حيث ولا كيف ، جل جلاله وتقدست اسماؤه .

وبعد ذكر هذه القصة يحثنا القشيرى على تصديقها وقبولها ويحذرنا عن انكارها ورفضها ، لان اهل المعرفة كلهم يصدقونها ولا ينكرونها ، ثم يذكر عدة ادلة وبراهين تؤكد صحة وجهة نظره (١) .

وهكذا لقد وجدنا البسطامى اول من وضع نظرية الفناء الهندى والمعراج الروحى الافلوطينى فى دائرة التصوف الاسلامى ، ولا شك ان هدفه الرئيسى من هذه النظرية هو الاتحاد بالله اتحادا كاملا اى اصبح العارف والمعروف او الصوفى والله واحدا فى الجوهر والفعل ، اى فى الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الآخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير غير واحد احد ، هو الكل فى الكل ، وهذا سيتضح اكثر عند نظرية الوقفة مع عبد الجبار النفرى (٢) .

الوقفة عند النفرى :

كان النفرى ذا حس فلسفى ووجدانى معا ، وكان يحاول ان يكشف اسرار الكون ، ومراتب الوجود ، وصلته بالله تعالى ، فكتب كتابيه « المواقف والمخاطبات » (٣) .

---

(١) « كتاب المعراج » ص ١٣٥ .

(٢) اسمه الكامل محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى نسبة الى بلدة النفار بالعراق ، توفى بمصر سنة ٣٥٤هـ (الشعرانى « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ١٧٥ ، والمناوى « الكواكب الدرية » جـ ٢ ص ٥٣)

(٣) نشرهما لاول مرة سنة ١٩٣٤ المستشرق الانجليزى ارثر ابرى . Arthur Aberry

والمراد بالمواقف وقفاته امام الله وموافقة الله له او معه ، وبالمخاطبات مخاطبات الله اياه [1] . وبينهما تشابه كبير من حيث مادتهما ، غير ان المخاطبات تبدأ بعبارة: ياعبد ، بدلا من عبارة ، قال لى ربى ، فى المواقف . ويشتمل المواقف على ثمانية وسبعين موقفا ، كما يشتمل المخاطبات على سبع وخمسين مخاطبة .

ومن المدهش حقا انه ماتى فيهما بآية من القرآن الكريم ولا الحديث الشريف اصلا .

وكان النفرى لا يشغله الا شئ واحد ، وهو رؤية الله والاستماع اليه ومكالمته ومجالسته والفناء فيه ثم البقاء معه.وقد عبرعن ذلك باسلوب فلسفى ووجدانى ، فكان تصوفه يحلق بجناحين احدهما الفلسفة والثانى الادب. وباختصار ان تصوفه من نوع الفلسفة الاشراقية .

والحق ان النفرى قد قفز قفزا فى تطويره مفهوم الفناء البسطامى ، فالوقفة عنده اعلى درجات الفناء . والواقف هو الفانى فناء كليا ، حتى اذا وصل الى غايته انعدم امامه تمايز بينه وبين الله ، اذ فقد هنالك نفسه او ذاته ، بعد استعلاء الواقف على الزمان والمكان . حتى اذا ذهبت الوقفة من عقله ، اضحى نورا كله ، فثناؤه على الله ، ثناء من الله ذاته على نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله ، فاصبح العارف والمعروف واحدا [2] . لنأخذ بعض المقتطفات من اقواله :

(ت ١٩٦٩م) احد تلاميذ نيكلسون ، وكان رئيسا لقسم الدراسات القديمة (اليونانى واللاتينى) بجامعة القاهرة (د ، عبد الرحمن بدوى ، موسوعة المستشرقين ، ص ٥)

(١) د ، عبد القادر محمود ، مقدمة المواقف والمخاطبات ، تحقيق ارثر اربرى ص ٢٠ - ٢١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م .

(٢) د ، عبد القادر محمود ، مقدمة المواقف والمخاطبات ، ص ٢١ .

يقول فى الموقف الثامن (موقف الوقفة) :

اوقفنى ربى فى الوقفة ، وقال لى : ان لم تظفر بى اليس يظفر بك سواى . . . . .

وقال لى ان بقى عليك جاذب من السوى لم تقف ، ترى السوى بمبلغ السوى ، فاذا رأيته خرجت عنه . . . . وقال لى : الوقفة نورية تعرف القيم وتطمس الخواطـــر . . . . الوقفة نار السوى فان احرقته بها والا احرقتك به . . . . الوقفة من الصمدية فمن كان بها كان ظاهره باطنه وباطنه ظاهره ، . . . لا ديمومة الا لواقف ولا وقفة الا لدائم . . . . وقال لى : كاد الواقف يفارق حكم البشرية . . . . وقال لى : الوقفة باب الرؤية ، فمن كان بها رآنى ومن رآنى وقف ، ومن لم يرنى لم يقف . . . . لو كان قلب الواقف فى السوى ماوقف ، ولو كان السوى فيه ماثبت . . . . وقال لى : ان وقفت بى فالسوى حرمى فلا تخرج اليه فتتحل منى . . . . يموت جسم الواقـــف ولا يموت قلبه . . . . الوقفة تنفى ما سواها كما ينفى العلم الجهل . . . وقال لى : الوقفة يدى الطامسة ، ماأثبت على شئ الا طمسته ، ولا ارادها الا احرقته . . . . . وقال لى : الوقفة تعين سرمدى لا ظن فيه ، وقال لى : العالم يرى علمه ولا يـــرى المعرفة ، والعارف يرى المعرفة ولا يرانى ، والواقف يرانى ولا يرى سواى . . . . . وقال لى : انا اقرب الى كل شئ من نفسه ، والواقف اقرب الى من كل شئ . . . . . العلم حجابى والمعرفة خطابى والوقفة حضرتى . . . اخبارى للعارفين ووجهـــى للواقفين (١) .

وفى الموقف الرابع عشر (موقف الامر) وقال لى : نفسك حجابك وعلمك حجابـــك ومعرفتك حجابك واسماؤك حجابك وتعرفى اليك حجابك فاخرج من قلبك كل شئ ،

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ٧٣ - ٨١ .

واخرج من قلبك العلم بكل شئ وذكر كل شئ ، وكلما ابديت لقلبك بادیا فالقه الى بدوه ، وفرغ قلبك لى لتنظر الى ولا تغلب على[1] ". وفى الموقف السابع عشر " (موقف العزة) وقال لى : لا يجاورنى وجد بسواى ولا بسوى الرأى ولا بسوى ذكراى ولا بسوى نعماى .... اذهب عنك وجد السوى ومامن السوى[2] ". وفى الموقف العشرين (موقف بيته المعمور) اوقفنى فى بيته المعمور ، فرأيته وملائكته ومن فيه .... وقال لى : اخل بيتك من السوى ، واذكرنى بما ايسر لك ترنى فى كل جزئية فيه .... واذا رايتنى فى بيتك وحدى ، فلا تخرج منه ، واذا رايتنى والسوى فغط وجهك وقلبك حتى يخرج السوى ، فانك ان لم تغطهما خرجت وبقى السوى ، واذا بقى السوى اخرجك من بيتك اليه فلا انا ولا انت ... انت ضالتى فاذا وجدتنيك فانت حسبى[3] ". وفى الموقف الثالث والثلاثين (موقف الصفح الجميل) وقال لى : اجتمع بى تجتمع بمجتمع كل مجتمع وتسمع بمستمع كل مستمع فتحوى سواك فتخبر عنه ولا يحويك سواك فيخبر عنك[4] ".

وفى الموقف السادس والثلاثين (موقف وراء المواقف) وقال لى ربى : دام النسب مادام السبب ، ودام السبب مادام الطلب ، ودام الطلب مادمت ، ودمت مالم ترنى ، فاذا رايتنى لا انت واذا لا انت لا طلب واذا لا طلب لا سبب ، واذا لا سبب لا نسب ، واذا لا نسب لا حد ، واذا لا حد لا حجبة .... وقال لى : اذا نفيت ماسواى لقيتنى بعدد ماخلقت حسنات .... ماكل من نفى سواى رآنى ومن رآنى فقد نفى ماسواى ... انت عبد السوى مارأيت له اثرا[5] ".

---

(١) " المواقف والمخاطبات " ص ٩٥ . (٢) ن ك ص ١٠٠ .

(٣) ن ك ص ١٠٤ - ١٠٥ . (٤) ن ك ص ١٢١ . (٥) ن ك ١٢٨ .

وفى الموقف الواحد والاربعين (موقف الفقه):وقال لى ماانت قريب ولا بعيد ولا غائب ولا حاضر ، ولا انت حى ولا ميت. . . . لاتذكرنى فانك ان ذكرتنى انسيتك ، . . . . وقال لى انظر الى وجهى فنظرت ، فقال ليس غيرى فقلت ليس غيرك ، وقال لى انظر الى وجهك ، فنظرت ، فقال ليس غيرك ، فقلت ليس غيرى (١) .

وفى الموقف الخامس والخمسين (موقف بين يديه) قال لى ان خرجت من معنـــاك خرجت من اسمك وان خرجت من اسمك وقفت فى اسمى . . . . السوى كله محبوس فى معناه ومعناه محبوس فى اسمه ، فاذا خرجت من اسمك ومعناك لم يكن لمـــن حبس فى اسمه ومعناه سبيل عليك (٢) ، وفى الموقف الخامس والستين (موقف العبدانية) وقال لى ربى : اتدرى متى تكون عبدى ؟ او رأيتك عبدا منعوتا عندى لا منعوتا بما منى ولا منعوتا بما عنى ، هنالك تكون عبدى ، فاذا كنت هنالك كذلك كنـــت عبد الله ، واذا كنت عبد الله لم يغب عنك الله ، واذا كنت منعوتا بسوى اللـــه غاب عنك الله ، فاذا خرجت من النعت رأيت الله ، فاذا اقمت فى النعت لم تـــر الله (٣) .

وفى الموقف السادس والستين (موقف قف)اوقفنى فى قف وقال لى اذا قلت لـــك قف فقف لى لا لك ، ولا لأخاطبك ولا لأمرك ، ولا تسمع منى ولا لما تعرف عنى ولا لمـــا لا تعرف منى ولا لأوقفنى ولا لياعبد ، قف لا لأخاطبك ولا تخاطبنى ، بل انظر اليـــك وتنظر الى ، فلا تزل عن هذا الموقف حتى اتعرف اليك وحتى اخاطبك . . . . . واذا قلت لك قف فوقفت لا لخطابى عرفت الوقفة بين يدى ، واذا عرفت الوقفة بـــين يدى حرمتك على سواى واذا حرمتك على سواى كنت من اهل صيانتى ، وقال لى : اذا

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ١٣٣-١٣٤ (٢) « المواقف والمخاطبات » ص ١٥٦
(٣) ن ك ص ١٧٢ .

عرفت كيف تقول اذا قلت لك قف لي فقد فتحت لك الباب الى ، فلا اغلقه دونك ابدا ، واذنت لك ان تدخله الى فلا امنعك ابدا ، . . . فاذا دخلت الي فقف ولا تخرج الا بمحادثتي وبتعرفي ، . . . فانت في مقام الله [1] . وفي الموقف السابع والستين (موقف المحضر) قال لي ربي : اخرج من العلم تخرج من الجهل ، واخرج من العمل تخرج من المحاسبة واخرج من الاخلاص تخرج من الشرك واخرج من الوحدة تخرج من الوحشة ، واخرج من الفكر تخرج من الغفلة ، واخرج من السوى تخرج من الحجاب ، واخرج من الحجاب تخرج من البعد ، واخرج من البعد تخرج من القرب واخرج من القرب تر الله [2] .

وفي كتابه المخاطبات (مخاطبة الاستخلاص) ياعبد اخلصتك لنفسي ، فان اردت ان يعلم بك سواي فقد اشركت بي ، واذا سمعت من سواي فقد اشركت بي ، . . . . انا اقرب اليك من كل شيء فلا بين ، وانا اقرب اليك منك فلا احاطة لك بي ، وانت حد نفسك وانت حجاب نفسك ، كيف كنت وكيف تعرفت اليك وانت منظري فلا الستر والسدلة بيني وبينك وانت جليسي لا الحدود بينك وبيني [3] .

وفي المخاطبة الرابعة (مخاطبة الوجد) ياعبد اية معرفتي ان تزهد في كل معرفة فلا تبال بمعرفة سواي . . . . ياعبد اثبتت رؤيتي قلبك ومحت الكون فالبثت يحكم في المحو [4] . وفي المخاطبة الثامنة (مخاطبة الاستحياء) ياعبد اذا رأيتني فانت عبدي الامين ، وعبدي الامين هو الذي رد السوى الي [5] .

وفي المخاطبة السابعة عشر: ياعبد قف بي فاذا وقفت بي فنطقت فانا الناطق

---

(١) . المواقف والمخاطبات . ص ١٧٤-١٧٥ . (٢) ن ك ص ١٨١ .

(٣) ن ك ص ٢٠٩ . (٤) ن ك ص ٢١٢-٢١٣ .

(٥) ن ك ص ٢١٨ .

واذا حكمت فانا الحاكم[١] ». وفى المخاطبة التاسعة عشر: ياعبد اذا عرفت موقفك منى فانت من اهل الوصول بلا حجاب .... واذا وقفت عندى جزت الكون ... ياعبد جمعتك على بالرحمانية واخلصتك لنفسى بخالصة علوم الربانية[٢] ».

وفى المخاطبة الثانية والعشرين: ياعبد « من وقف بين يدى يده فوق متـــون السماء والارض وعلى وجوه الجنة والنار لا يقف فيهن فيكن مسكنه ولا يلتفت عليهـن فيكن مشتكاه، انا حسبه الذى لا ترجع مراجع معرفتى الا الى، ولا يقف علمه وخواطره الا بين يدى[٣] ». وفى المخاطبة الرابعة والثلاثين ياعبد اصحبنى الىّ تصل الىّ .... اذا رأيتنى فالسوى كله ذنب، واذا لم ترنى فالسوى كله حسنة[٤] ».

وفى المخاطبة الثامنة والثلاثين: ياعبد طهور الجسم الماء وطهور القلب الغـض عن السوى، ياعبد النظر الى السوى حدث، وطهوره التوبة[٥] ». وفى المخاطبـة السابعة والاربعين: ياعبد قل لى فى الرؤية انت انت وقل لى فى الغيبة انـــا انا ... اول المشاهدة نفى الخاطر واخرها نفى المعرفة، ثم نفى النفس ثـم نفى الأنا[٦] ».

من هذا النص تبين لنا ان فلسفة الوقفة التى وضعها النفرى فى دائـــرة التصوف الفلسفى عبارة عن الفناء، او فناء الفناء اى الجمع، كما يقولون، وبذلك اكمل النفرى فلسفة فناء البسطامى وعروجه، كأساس للمعرفة والتوحيد الصوفـى، او بعبارة اوضح الاتحاد والحلول والوحدة، وسوف تتطور تطورا مطردا علـــى ايدى الذين جاؤا من بعدهما. ولو سألنا النفرى، هل تريد بكلامك مجازا لتعبر

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ٢٣١ .
(٢) ن ك ص ٢٣٥ .
(٣) ن ك ص ٢٤٠ .
(٤) ن ك ٢٥١ .
(٥) ن ك ص ٢٥٧ .
(٦) ن ك ص ٢٢٦ .

عن خواطرك التى تأتى من الخيال ؟ ام تريد به حقيقة ؟ اجاب النفـــرى فى الموقف الثامن عشر (موقف التقرير) قال لى ربى : الواقف لا يعرف المجاز ، واذا لم يكن بينى وبينك مجاز لم يكن بينى وبينك حجاب[١] . اى ان الوقفة امام اللـــه حقيقة وجودية ، وليست من نوع المجاز . ومن الملاحظ ان النفرى كان موقفـــه سلبيا ، فظل صامتا مستمعا فقط ، باختلاف البسطامى والحلاج ، فان حوارهمـــا مع الله كان ايجابيا ، بمعنى ان الحوار من جانبين ، فكلمهما الله وكلماه . مـــن هنا صرح ابو يزيد « سبحانى ماأعظم شأنى » وكذلك الحلاج « انا الحق » بينمـــا كان النفرى يكتفى بتقرير خطاب الله له ، وهو صامت ، رغم ان المعنى واحـــد والنتيجة واحدة . وذلك - على مايبدو - خوفا من سيف الشريعة ، كما حدث للحلاج . فالتزم الموقف السلبى فى تسجيل هواتف الهية . واذا كان البسطامى والحـــلاج يدعيان بالالوهية اتحادا او حلولا ، يكفى النفرى ان يدعى بان الله قال لـــه « انت معنى الكون كله[٢] . . . وقال لى : اقمتك بين يدى وجعلت قيوميـــتى وراء ظهرك وانا من وراء القيومية[٣] . . . . انت ضالتى فاذا اوجدتنيك فانـــت حسبى[٤] . . . . واذا رأيتنى وتقول للشئ كن فيكون[٥] . . . . قم فى مقامـــى فانت فى مقام الله . . . . وقال لى مارضيتك لشئ ولا رضيت لك شيئا ، سبحانـــك انا اسبحك فلا تسبحنى[٦] . . . . وقال لى اذنت لك فى اصحابك بياعبد[٧] . . . وقال لى اقم فى مقامك تشرب من عين الحياة فلا موت لك فى الدنيا ولا فى الاخرة[٨] .

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ١٠٢ .
(٢) ن ك ص ٦٩ .
(٣) ن ك ص ٧٢ .
(٤) ن ك ص ١٠٥ .
(٥) ن ك ص ١١٥ .
(٦) ن ك ص ١٣٥ .
(٧) ن ك ص ١٦٩ .
(٨) ن ك ص ١٩٣ .

والخلاصة ان النفرى بوقفته كان يهدف الى التجاوز والعبور ثم العلو Transcendance في الاصطلاح الفلسفى الاجنبى كما يقول الدكتور مصطفى محمود [١] ، او يهدف الى التحول Transmutotion والتبدل Subtitution ثم التجوهر Essentialisation كما يقول الدكتور عبد القادر محمود [٢] .

وهذا غاية التصوف الفلسفى ونهايته ، Reflexi Misticism التى ينشدها الصوفية الفلاسفة كلهم . فكان الجنيد يقول : وهبنيه ثم استتربى عنى ، فانا اضر الاشياء على ..... كان حضورى سبب فقدى ، وكانت متعتى بمشاهدتى كمال جهدى ، فالآن عدمت قواى لفناء سرى ، لا اجد ذوق الوجود ، ولا اخلو من تمكين الشهود .... نطقت بغيبتى عن حالى ، ثم ابدى علىّ من شاهد قاهر وظاهر شاهر ، أفنانى بانشائى كما انشانى بدءا فى حال فنائى ... اليس قد محى رسمى بصفته ، وبامتحائى فات علمى فى قربه ، .... فاهل الخاصة والخاصة المختصة ، .... حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد ، لانهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم او يشهدونه من حيثهم ، بما استولى عليهم فمحاهم ، وعن صفاتهم افناهم ، حتى قام بهم وقام عنهم بمالهم ، وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتمامه ، فوجدوا النعيم به غيبا بامتع الوجود على غير سبيل الوجود ، لاستئثار الحق واستيلاء القهر ، .... ثم احضرهم الفناء فى فنائهم ، واشهدهم الوجود فى وجودهم ، فكان ما احضرهم منهم واشهدهم من انفسهم سترا خفيا وحجابا لطيفا [٣] ، كما صرح الحلاج ، ان

---

(١) انظر ، رأيت الله ، ص ١٥٤ ، دار المعارف مصر ط السادسة ١٩٨٥م .

(٢) مقدمة المواقف والمخاطبات ، ص ٢١ ، والفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٣٩٣ .

(٣) كتاب الفناء ، ضمن رسائل الجنيد ، ص ٣٢ - ٣٦ .

العبد اذا وحد ربه فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفـــى ، وانما الله هو الذى وجد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه علـى لسانى فهو وشأنه [(١)] ، وان محض التوحيد هو الفناء بالقدم عن الحدث [(٢)] ، وكذلك كان السهروردى المقتول يقول بوجوب نسيان الصوفى عن ذاته ، بـــل ونسيان نسيانه ، فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ، كلا ، ان الانسان لا يبلغ الكمال الافـــى اللحظة التى يفنى فيها معرفته فى العارف [(٣)] ، فيجب على الصوفى اذن ان يزيـــل الحجاب الذى يحجب بينه وبين الله ، - وهذا الحجاب هو نفسه ، وهو انـــاه المخلوق ، وهويته الانسانية - بفنائه وتلاشيه ، فى ذات الله ، ليصبح وجـــوده وجوده تعالى ، فينسب اليه ماينسب اليه تعالى من اسماء وصفات .

نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفـــة :-

علمنا مما سبق مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة وهو عبارة عن : الحال التى تتلاشى فيها الشعور بالذات والشخصية ، فلا يرى فى الوجود غـير الحق ولا يشعر فى الوجود سوى الحق ، وهذه الحال تدور حول الانا ، فمـــن الواجب على الصوفى ان لا يشعر بذاتيته لان شعوره بالانا او بالذاتية فيـــه شعور بالاثنينية ، والشعور بالاثنينية شرك ، فالنتيجة المطلوبة من الفناء هـــى رفع الاثنينية ، ثم الاتحاد بالله ، الامر الذى رفضه الشرع والعقل معا .

---

(١) « اخبار الحلاج » ص ٩٣ . (٢) ن ك ص ٩٤ .

(٣) رسالة صفير سيمرغ » نقلا عن هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » د . عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

فأصبح الفناء من اخطر النظريات الصوفية على الاسلام والمسلمين ، حيث تتحرر الانفس تدريجيا من كل المعانى البشرية لتتحد بصفات الربانية ، وقد اماتوا انفسهم من حيث هم افراد ، فلا يدرون ماالشريعة وماشعائرها ، وهذا التبدل والانتقال من العالم الحسى الى عالم آخر ، يتخلص خلاله من معانى الكثرة والتعدد الى الوحدة والتفرد . يقول الامام ابن القيم:

لم يرد فى الكتاب ولا فى السنة ولا فى كلام الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ، مدح لفظ الفناء ولا ذمه ، ولا استعملوا لفظه فى هذا المعنى ، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون ولا جعلوه غاية ولا مقاما [1] . واذا كان الاسلام يحثنا باداء الاعمال الصالحة ، وان المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف ، وان العقل مناط التكليف ، فلا فناء ولا غيبة ولاسكر ولا جذبة فى الاسلام ، وهذا معلوم لدى كل مسلم ، حتى لطالب المدرسة الابتدائية . فمن اين اذن استقوا نظرية الفناء ؟

الذين يقرؤن كتب الاديان او تاريخها ولو قراءة سطحية ، يستطيعون ان يعرفوا بسهولة مصدر الفناء الصوفى ، الا وهو الاديان الهندية ! بانواعها الثلاثة ، الهندوسية والجينية والبوذية .

ففى الديانة الهندوسية ان من اراد ان يمتزج ببرهما يجب عليه ان يوقف ميوله وشهواته ويغلب على نفسه . . . . فاذا تم ذلك مع انقطاع عن الاعمال وعن علائق الدنيا ومافيها ، نجا من تكرار المولد وامتزج ببرهما ، وهذه الحالة هى التى يعبرون عنها بالانطلاق او الانعتاق.فالانطلاق هو امتزاج ببرهما كما

---

(١) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٣٥١ .

تندمج قطرة من ماء بالمحيط العظيم ، وهذا هو الهدف الاسمى فى هذه الحياة[١] ، فمن لم يرغب فى شئ ولن يرغب وتحرر من رق الاهواء ، واطمأنت نفسه فى نفسه ، يتحد بالبرهما فيصير هو ، ويصبح الفانى باقيا[٢] ".

بهذا النص يتضح لنا ان الانطلاق الهندوسى يتفق تماما مع الفناء والبقاء فى الله بعد الفناء لدى الصوفية . وكما جاء فى اوبانيشاد ايشا " الصيرورة والفناء ، ان من يعرفهما يحظ فوق الموت بالفناء ويكسب الابدية بالصيرورة[٣] ".

وفى اناشيد الشجرة الكونية : عندما تتوقف الحواس الخمس وعندما تتوقف معرفة العقل ، ولا يتحرك الذكاء ، ذلك هو الطريق الاسمى ، . . . . عندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الانسان ، يصبح الفانى خالدا ، عندئذ يصل الى براهمان[٤] ".

وهذا الانطلاق والانعتاق هو مايسمى بالفيدانتا ، وحقيقته كما يقول هاكس ملر : هى منهاج وصل فيه التأمل الانسانى قمته العليا ، وهو غبطة الانسان المطلقة وكمال المعرفة ، ورؤيا الحقيقة التى يجوع اليها المتدين الصوفى الذى يتوق للرؤيا المباشرة[٥] " فان الزهاد عندما قضوا على نقائصهم شاهدوه (الاله) نقيا مشعا ضمن اجسادهم ، لاتحصل عليه بالنظر او بالكلام ولا باى عضو حاس آخر ولا بالعمل ، بسكينة الروح تصفو طبيعة الانسان وبالتأمل يشاهد ذاك الذى لا اجزاء له[٦] ".

---

(١) د ، احمد شلبى " اديان الهند الكبرى " ص ٦٦ . (٢) ن ك ن ص .

(٣) د ، سرفبالى رادا كرشنا ، ود ، سارلزمور " الفكر الفلسفى الهندى " ترجمة ندره اليازجى ص ٧٧ ، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٧م .

(٤) ن ك ص ٩٠ - ٩١ . (٥) ن ك ص ٧١ . (٦) ن ك ص ٩٨ .

وقد قام الدكتور على زيعور ببيان هدف الهندوسى ، بيانا كافيا ممتازا فى كتابه الفلسفات الهندية ، فقال : الغاية القصوى للهندوسى هو انتهاؤه ، الركوض وراء الموت ، وهو الحل الفلسفى لمأساة الانسان ، فغاية الحياة المثلى عنده هى قتل الحياة باجتثاث الرغبات ، والصلات الاجتماعية ، وابطال كل حاجة ، اى باستئصال الطاقة الذاتية .

لقد اخترع الفكر الهندى تقنيات المراقبة (سمادى Samadhy) والتأمل (دهيانا Dhyana) ووسائل فى تعذيب البدن بغية اخضاع الحواس والجسم للوعى والارادة .... ان فناء الذات الخاصة فى الانا الخالد الشامل ، وممارسة الانطفاء ، (نرفانا Nirvana) هى الغاية القصوى للقديس الهندى ، انها حقيقة متوجهة الى الموت ، تقتل الانا ، وعدم الضعف والاذية (اهمسا Ahimsa) .... ان القديس فى الغابة ، منتهى كماله وتحققه ، لا يطلب الطعام ، ولا يشعر بحاجة الى ذلك ، ولا للثياب ، تنبت عليه الحشائش ، وتخالط جسده الاتربة والاوحال ، يكون الانسان اللاانسان وداعية الحياة هى اللاحياة ، وباختصار فلسفة الموت والموت هى الشية الركيزة فى الذات الهندية[1] .

بهذا نستطيع ان نجزم بكل تأكيد ان الفناء الصوفى هو الانطلاق الهندوسى او النرفانا البوذى ، كلاهما مفهومان يتحققان بنفس الطريق ، ولهما نفس الغاية وهى الاتحاد مع الاله تات تفام اشى Tat Tvam Ashi (انت هوذاك) او « انا الحق » (الحلاج) و « سبحانى ما اعظم شأنى ، حسبى من نفسى حسبى (ابى يزيد البسطامى) و « قم فى مقامى فانت فى مقام الله » (النفرى)

---

(١) « الفلسفات الهندية » ص ٨٥ - ٨٦ .

وفى الديانة الجينية - التى اسسها مهاويرا ، كثورة على ظلم البراهمة وطغيانهم فى نظام الطبقات - نظرية « موكشا » او فلسفة النجاة ، وموكشا عندهم هى غاية الكون ، وهى التطهر من اوساخ العواطف والشهوات الحيوانية ، والتخلص من قيود الحياة ، ومن تكرار المولد والموت ، وهى طور من الوجود يختلف عن اطوار الحياة الدنيا الفانية ، وهى الفوز بالسرور الخالد الذى لا يشوبه ألم ولا حزن ولا هم ، ولا تكون للارواح الناجية مطامع خاصة ولا اهداف تستميلها ، والشخص الناجى ليس بذى جسم مادى ، وليس بطويل ولا قصير ، ولا لون له ، يحيط بكل شئ ، مطلق من جميع القيود ، يكون دائما فى سرور وطمأنينة واستقرار ونعيم ، مكانه فوق الخلاء الكونى ، وليس للنجاة نهاية فهى ابدية سرمدية . . . والسبيل الى النجاة شاق عسير ، ولا يطمع فيها الا الخاصة ، لا بد للنجاة من قهر جميع المشاعر والعواطف والحاجات ، ومؤدى هذا الا يحس الراهب بحب أو كره ، ولا بسرور اوحزن ، ولا بحر او برد ، ولا بخوف او حياء ، ولا بجوع او عطش ، ولا بخير او شر ، حتى يصل الى حالة من الجمود والخمول والذهول فلا يشعر بما حوله ، يتعرى فلا يحس بحياء ، وينتف شعره فلا يتألم ، لانه لو احس بما فى الحياة من خير وشر او نظم متفق عليها ، فمعنى هذا انه لا يزال متعلقا بها خاضعا لمقاييسها وهذا يبعده عن النجاة[1] .

وقد وصل الى قمة موكشا « مهاويرا نفسه ، اذ كان وصل الى حالة الذهول وعدم الاحساس بما حوله ، وافنى كل اتجاه مادى ، فحصل من درجات العلم على الدرجة الخامسة وهى درجة العلم المطلق[2] . ويرى الجينيون ان الشعور

---

(١) د ، احمد شلبى « اديان الهند الكبرى » ص ١١٧ - ١١٩ .

(٢) ن ك ص ١١٢ .

بالحياء يتضمن تصور الاثم ، وعلى العكس من ذلك فعدم الشعور بالحياء معناه عدم تصور الاثم ، فعلى كل ناسك يريد ان يحيا حياة بريئة من الاثم ان يعيش عاريا ، ويتخذ من الهواء والسماء لباسا له . . . . وللتدليل على ان الراهب او الراهبة لم يبق له اهتمام بهذا الجسد الفانى ، فهو يجيعه وينتف شعره ، ويعرضه لظواهر الطبيعة القاسية حتى الموت . . . . ويعتبر الانتحار غاية او جائزة لاتتاح الا لخاصة الرهبان (١) .

واخيرا نأتى الى الديانة البوذية ، كانت البوذية احدى الاتجاهات الفكرية التى نبعت فى القرن السادس وهى كالجينية كانت رد فعل لعسف البراهمة واستبدادهم ، اسسها سذهارتا غوتاما Sidharta Gautama اى سذرهارتا الراهب . وقصة ولادته ونشأته ثم ترهبه واعلانه عن الدين الجديد مشهورة فى عدة كتب الاديان والفلسفة . ولد سذهارتا غوتاما (٢) فى قرية كابيلا فاستو Kapilavastu على حدود نيبال حوالى سنة ٥٦٠ ق م من اسرة نبيلة اذ كان والده سدودنا (Sudodana) رئيس قبيلة ساكيا (Sakya) من ام اسمها مايا (Maya) ولما شب زهد فى نعمة والده ، واخذ هذا الزهد يزداد شيئا فشيئا ، حتى اذا بلغ من نفسه منتهاه القى بالحلل الفاخرة جانبا واستبدلها بثياب خشنة مرقعة ، ثم هجر منزل اسرته الى الغابات والاحراش ، لا يلوى على شئ من مظاهر النعمة ، لانه آمن بان مصدر جميع الآلام التى تكتظ بها الحياة البشرية انما هو الهوى المنبعث من الشهوات الجسمانية ، وان المخلص الوحيد

---

(١) د ، احمد شلبى ، اديان الهند الكبرى ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) غوتاما هو احد اسماء سيذهارتا الكثيرة ، ومن هذه الاسماء سكيامونى ، وتاتاجانا اى الذى جاء ، ومنها باجات اى السعيد ، ثم بوذا اى الذى وصل الى قمة السمو (د ، يحى هويدى ، الفلسفة الشرقية ، ص ١٢١ هامش)

من هذا السجن المطبق انما هو فى التلاشى المادى الذى لايتحقق الا بالزهادة والتخلى عن جميع ملاذ الحياة وشهواتها ، وايقن بان اللذائذ المادية ستار من الظلام يحجب عن النفس كل معرفة حقة . فالوسيلة الوحيدة اذن للتخلص من الالم ولتحقيق المعرفة هى الزهادة فى المادة بجميع نواحيها ، لم تكد هذه العقيدة تستولى على نفسه حتى بدأ فى تحقيقها . فانسلخ عن كل مظاهر الترف ، وانسحب عن المدينة الى احدى الغابات الموحشة ، فآوى فيها الى شجرة كبيرة اتخذ تحت ظلالها الوارفة مقامه ، لجأ سذهارتا الى العزلة والتقشف وخلع ثيابه واكتفى برقاع او اوراق شجر يستر بها عورته والقى بجسمه بين الاشواك والحصا ، واهمل الطعام والشراب والملاذ ، رجاء ان تكشف له اسرار الحياة ثم قام بالوان من الرياضات النفسية رغبة فى ان يطهر نفسه حتى تصل الى سر الكون .

وفى هذا المكان حدث ماتمناه ، اذ شعر ذات ليلة وهو سابح فى بحار الفكر والتأمل ان المعرفة قد انقذفت الى قلبه دفعة واحدة ، وسمع صوتا من الداخل يحاوره ، يقول سيذهارتا عن هذه الحال : سمعت صوتا من داخلى يقول بكل جلاء وقوة : نعم فى الكون حق ، ايها الناسك ، هنالك حق لاريب فيه ، جاهد نفسك اليوم حتى تناله . . . . . فكان مستغرقا فى تأمله خائضا فى تفكره ، اذ اخذته نزعة سماوية ، فغاب عن نفسه وعن كل ماحوله ، وطفق يطرأ عليه حال بعد حال ويلحقه طور وراء طور ، ثم عاد شعوره يتجلى رويدا رويدا ، فاشرق الكون لديه واصبح العقل يتجرد عن شوائب المادية ، فانشرح صدره ، وذاق سرورا ماخطر بباله قبل ، وتيقظ شعوره وتنورت بصيرته ، واستوى على عرش البوذية وصار بوذا .

(Buddha) اى العارف المستنير او العالم المتنوره يقول بوذا . لما

ادركت هذا تحررت من الهوى ، تحررت من شرور الكون الارضى ، تحررت من شرور الخطأ ، تحررت من شرور الجهل ، وتيقظ فى المتحرر شعور التحرر وشعور عدم تكرار المولد ، قد انتهى الصراط المقدس، قد تمت الفريضة ، فلن ارجع الى هذه الدنيا رجعة اخرى قد ابصرت هذا (١) . هذه هى قصة حياة بوذا نقلتها هنا من عدة مراجع ، وذلك لانها ذات اثر كبير لدى الصوفية جميعا ، فنجد قصة ابراهيم بن ادهم ، مثل قصة بوذا صورة طبق الاصل ، كما نجد قصة عزلته وتأمله ثم استماعه لصوت هاتف وانقذاف نور فى قلبه ، ثم شعوره بالغبطة والسعادة ، بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من قبل (٢) .

وكما ذكر ذلك ابو حامد الغزالى مقررا انه بلغ هو نفسه منزلة المكاشفة والمشاهدة ، ورأى فى هذه المنزلة مالا يصح تفصيله لكل الناس، مكتفيا بترديد قول القائل :

فكان ماكان مما لست أذكره ∴ فظن خيرا ، ولا تسأل عن الخبر (٣)

وهذه المنزلة صعبة جدا لا يأتيها الا العارف المستنير ، الذى اصبح قلبه من الصفاء مثل المرأة ، نتيجة الذكر المستمر ، المصاحب للسهرة والخلوة والجوع ، وانتزاع النفس والزهد الروحى . وهذا مااتفق عليه الصوفية

---

(١) اقرأ د ، احمد شلبى ، اديان الهند الكبرى ، ص ١٣٧-١٤٣ ، و ، د ، محمد غلاب ، الفلسفة الشرقيه ، ص ١٢١- ١٢٧ ، و ، د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٢٥٩ - ٢٦٤ ، و ، د ، سرفبالى رادا كرشنا ، الفكر الفلسفى الهندى ، ص ٣٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) اقرأ ، ابراهيم بن ادهم ، د ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط الثالثة ١٩٧٥م.

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٢٨ تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، و ، د ، عبد الامير الاعسم ، الفيلسوف الغزالى ، ص ١٢٠ - ١٢١ ، دار الاندلس بيروت ط الثانية ١٩٨١م.

كلهم[١] ، واذا كانت للهند وسية حالة تسمى بالانطلاق او الانعتاق ، وللجينية حالة تسمى بالنجاة ، فعند بوذا حالة تسمى بالنرفانا (Nirvana) ، وهى شعور بالعدم واللأنا ، مع الشعور بالغبطة واللذة والسعادة الدائمة ، وهـــى الفناء ، لا بل الفناء عن الفناء عند الصوفية.

وكان بوذا بعد ان حقق هذه الدرجة قال فى نفسه : الآن عرفت سبب التناسخ المتكرر ، والعودة المتكررة للحياة ، كل شئ يحدث فينا الالم ، ولا سبب للألـــم الا الجهل ، فلا بد من انقاذ النفس من الالم والموت والتناسخ ، النرفانا وحدها هى الخلاص[٢] ، واذا كان الصوفية يدعون انهم لا يستطيعون ان يعبروا عـــن سعادتهم فى حالة الفناء كذلك بوذا كان يرفض ان يشرح النرفانا ، لان اللغات البشرية لا تستطيع شرحها ، فلا يمكن ان يفهمها غير الفانى نفسه[٣].

وهذا بالضبط مايقوله النفرى : وقال لى ربى : حكومة الواقف صمته[٤] . . . . . اذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة . . . . العبارة ستر . . . . فكيف ماندبت اليه[٥] . . . . وقال لى : عزمك على الصمت فى رؤيتى حجبة فكيف على الكلام[٦] ، لان الحرف كله السوى[٧] .

على كل حال اذا اردنا ان نعرف حقيقة النرفانا فبطريق الاستنتاج فقط.

النرفانا هى حالة تفقد فيها النفس وعيها بذاتها ، وتفقد كل احساس . . . انهـا عدم وان بدت بانها غبطة ، او انها الغبطة داخل العدم[٨] ، فالأنا اذن لا أنـا ،

---

(١) اقرأ من كتب الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ومنهاج العابدين ، والكشـــف والتبيين ، وكيمياء السعادة وغيرها .

(٢) د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٢٦١ .

(٣) د ، احمد شلبى ، اديان الهند الكبرى ، ص ١٦١ .

(٤) النفرى ، المواقف والمخاطبات ، ص ١٨٠ . (٥) ن ك ص ١١٥ .

(٦) ن ك ص ١٥١ . (٧) ن ك ١٤٧ . (٨) د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ٢٤٧

والذات اذن عدم ذات ، والشخصية اذن لا شخصية لا نفس لا اثبات فى الوجـــود ، بل لا وجود [١] . . . . فالذات او الأنا او الشخص كلها غير واقعية. حيث تتحلل بُناها وتتجزأ حتى تصبح مجرد طريقة فى التعداد ، او مجرد لفظة ، او تسميـــة بسيطة لتسهيل الدلالة والاشارة [٢] .

ان لفظة « أنا » او نفسى » او ذاتى ، كلها صوت فارغ ، وهى كلمة بلا مضمون ، انها غير موجودة ، انها اصطلاح فقط ، ومجرد اسم بلا دلالة ، بل مجرد تجميـــــع للعناصر ، لكن هذا التجميع غير موجود [٣] .

وللبلوغ الى النرفانا لابد ان يجتاز البوذى ثلاث مراحل : التثبيت (دهارانا Dharana) ثم التأمل (الديانا Dhyana) ثم المراقبة (السمادى Samadhy) وعندما يصل الى مرتبة التأمل فانه قد نسى جسده ثم نســـى العالم الخارجى كله ، ويتوصل الى تركيز ذهنه على لا شئ على الفراغ الذهـــنى ، اذ قد ذاب ذهنه ووقع فى النسيان ، وعند ذلك يقوم شئ يعتبر كهمزة وصـــل للمرتبة الاعلى ، وذلك الشئ هو البودهى او العقل الكونى ، وتلك المرتبة هـــى السمادى وهى الخلاص الكامل وهى حالة من حالات المطلق ، فلا زمان ولا مكـان ، ولا تمايز ولا اشكال . وفى اثناء السمادى يحصل الصعود او المعراج ، فتسمـــع اصواتا هى اقرب الى الصور الصوتية المنبثقة من الصوت المطلق ، وذبذباتهـــا تمسك العالم الذى نعيش فيه [٤] . وعند ذلك فقط يبلغ البوذى الى الكمال المطلق ، والتحقق الاسمى ، فى الحياة الخالدة والراحة الابدية ، لذا فقد نبه بوذا علـــى ان النرفانا صعبة المنال الا لقديس القديس ، او بعبارة صوفية لخاصة الخاصة !

---

(١) د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . (٢) ن ك ص ٢٧٠ .
(٣) د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٢٧٢ . (٤) ن ك ص ٣٧٢-٣٧٣ .

بهذا تبين لنا ان فلسفة الفناء الصوفية ماهى الا فلسفة النرفانا البوذيـــة ، او النجاة الجينية او الانطلاق الهندوسى . وهذا ماتفق عليه جمهور الكتـاب والباحثين ، مثل الدكتور « ابراهيم مدكور [١] والدكتور ، محمد غلاب [٢] ، والدكتور على زيعور [٣] ، والدكتور ، عبد القادر محمود [٤] ، والدكتور عرفان عبد الحميـــد [٥] والدكتور عمر فروخ [٦] ، والدكتور ، ماجد فخرى [٧] ، ونيكلسون [٨] وغيرهم. وخالفهم الدكتور ابو العلا عفيفى ، حيث رأى ان النيرفانا البوذية ظاهرة سلبية محضـــة تقوم على فلسفة تشاؤمية ، بينما فكرة الفناء الصوفى تقوم على نواحية ايجابية [٩] . وتبعه الدكتور محمد كمال جعفر [١٠] ، والدكتور محمد مصطفى حلمى [١١] . على كل حال هناك صلة وثيقة ومطابقة تامة بين الفناء والنرفانا ، تقوم على اســاس السلوك الذى يجب ان يتحقق فى الصوفى او البوذى ، حتى يصل الى اللـــــه والفناء فيه فى التصوف ، او الشعور بالغبطة والمعرفة الكاملة وتحقق النرفانا عنـد البوذى .

يقول الدكتور ابراهيم مدكور : ليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالـم العربى رغم بعد الشقة بينهما ، ذلك لان موقع البصرة كان من قديم نقطة التقاء

---

(١) « فى الفلسفة الاسلامية » جـ ٢ ص ١٣٥ . (٢) التصوف المقارن » ص ١٤٥ .
(٣) « الفلسفات الهندية » ص ٣٨٦ . (٤) الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٣٠٩ .
(٥) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها » ص ١٧٠ .
(٦) « التصوف فى الاسلام » ص ٦٥ .
(٧) « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٧ و ، ص ٣٣٣ .
(٨) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٧ و ، ص ٧٥ .
(٩) « التصوف الثورة الروحية فى الاسلام » ص ٨١ ، نقلا عن د ، نظلة احمد نائل الجبورى « فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية » ص ١١٧ .

(١٠) « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا » ص ٢٣٦ . (١١) « الحياة الروحية فى الاسلام" ٤٥

بين الشرقين الاقصى والادنى ، وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين ، وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيرا من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما ، وعن طريقها انتقل الفكر الهندى اولا الى العالم الاسلامى . وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزا للتصوف البوذى قبل الاسلام بعدة قرون ، ونشأ فيها عدد غير قليل من اوائل الصوفية ، وفى مقدمتهم ابراهيم بن ادهم . وبدأت مدرسة صوفية فى اخريات القرن الاول الهجرى ، وتأثرت بافكار الشرق الاقصى ، فكانت تأخذ بمبدأ تعذيب البدن لتهطير النفس وتخليصها من افاتها والصعود بها الى العالم العلوى ، وفى هذا ما مهد لفكرة الفناء التى قال بها ابو يزيد البسطامى ، وهى ذات شبه بالنرفانا الهندية[1] .

وفيما يلى انقل مقتطفات من الفلسفة الهندية ، لتبين لنا مدى تطابق اقوال البسطامى والنفرى مع اقوال الهنود :

١ - خفف ايها الرفيق حمل ذلك القارب المثقل ، مفرغ هو ، . . . . وانت انت ايها الرفيق ، تحرر من الرغبات والضغائن ، ان تحررت تتجه نحو النرفانا وبالغ اياها انت بلا ريب.

٢ - عندما تتلاطم الامواج او ترغى وتزيد ، هل يجد المرء ملاذا ؟ من رزخ تحت كلكل الشيخوخة والموت هل يلقى جزيرة تأويه ؟ كلا والف كلا ، لا جزيرة الا هناك ، حيث لا تعلق ولا ارتباط ، تلك هى النرفانا .

٣ - . . . . عندما تخلصت نفسى من البدن الفانى والدنيا الزائفة بلغت نهاية

---

(١) « فى الفلسفة الاسلامية » جـ ٢ ص ١٣٥ .

المطاف ، الغبطة القصوى ، النرفانـــا [1] .

وجاء فى كتاب الأوبانيشاد ، تحت عنوان ، الشجرة الكونية التى تضرب جذورهـا فى برهمان ، مايلى :

١٠ - عندما تتوقف الحواس الخمس ، وعندما تتوقف معرفة العقل ، ولا يتحرك الذكاء ، ذلك هو الطريق الاسمى . ١٢ - اننا لا ندركها ابدا بالكلام ، او بالعقـــل او بالنظر ، وكيف يمكن ادراكه الا بقولنا هو موجود ؟ ١٣ - يمكن ادراكه بتفكيرنا انه موجود ، . . . . وعندما ندركه بتفكيرنا انه موجود تبدو عندئذ طبيعته الحقة .

١٤ - عندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الانسان يصبح الفانى خالدا [2] ،

وفى كتاب ، بهاغفاد غيتا ، تحت عنوان ، المراقبة الدائمة ،

١ - من يعمل العمل الذى يجب ان يعمله دون البحث عن ثماره هو سنيا سين (اليوجى) ٢ - لا يصبح الانسان يوجيا الا اذا تنكر لقصده الانانى . ٣ - العمل هو وسيلة الحكيم الذى يريد ان يصل الى اليوجا وعندما يصل اليها تصبـــح الرصانة هى الوسيلة . ٤ - عندما لا يتعلق الانسان بمواضيع الاحساس والعمـــل ، ويرفض كل المقاصد ، عندئذ يصل الى اليوجا . . . . ١٠ - ليحاول اليوجى دائما ان يركز عقله ، وان يبقى لوحده فى عزلة ، وان يسيطر على ذاته ، وان يتحرر مـــن الرغبات ومن شوق الامتلاك . ١٥ - الذى يخضع عقله ، وينسجم مع ذاته يصـــل الى السلام ، النرفانا السامية ، التى تقطن فىّ [3] ، وتحت عنوان ، العبـــادة والتأمل ، جاء مايلى : ٢ - الذين يركزون عقولهم علىّ يعبدوننى ، ويمتلكهـــم الايمان الاسمى ، هؤلاء اعتبرهم اكثر كمالا فى اليوجا . ٦ - الذين يتركون

---

(١) نقلا عن د ، على زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٢٧٦ .

(٢) نقلا عن د ، سرغبالى رادا كرشنا ، الفكر الفلسفى الهندى ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٣) ن ك ص ١٨٤ - ١٨٥ .

امورهم لى ، ويركزون علىّ ويتأملون بى بتعبد لا يتزعزع. ٧ - ومن تستقر افكارهم علىّ اخلصهم من محيط الوجود المرتبط بالموت. ٨ - ثبت عقلك علىّ فقط ، دع تفكيرك تسكن فىّ ، فىّ ستحيا بعد الموت. ٩ - واذا لم تكن قادرا ان تركز تفكيرك علىّ ، فحاول ان تصل الىّ بممارسة التركيز ، ١٠ - واذا لم تكن قادرا ان تصل الىّ بممارسة التركيز ، اجعل خدمتى هدفك الاسمى ، واذا اتممت اعمالك لاجلى فانك تصل الى الكمال. ١٢ - واذا لم تكن قادرا ان تقوم بهذا ، اذن التجئ الىّ وارفض ثمار كل عمل ، واخضع نفسك. ١٢ - ان المعرفة افضل من ممارسة التركيز ، والتأمل افضل من المعرفة ، ورفض ثمرة العمل افضل من التأمل "[1]

وتحت عنوان " النداء الاخير " ٦٤ ثبت عقلك علىّ ، وكرس نفسك لى ، ضحّ لأجلى ، احنِ نفسك لى هكذا تأتى الىّ ، اعدك خيرا لانك عزيز علىّ . ٦٥ - اترك واجباتك كلها وتعال الىّ ، انا الملجأ لاتحزن لاننى احررك من كل الشرور. ٦٦ - لاتقل ماقوله لك الا لمن كان متقشفا فى الحياة ومتعبدا ومطيعا. ٦٧- من يعلم سرى هذا ويظهر تعبده الاسمى لى يأتى الىّ بدون شك. ٦٨- انه اعز علىّ من كل الناس ، ولا يمكن ان يوجد من هو اعز منه فى العالم "[2] وتحت عنوان " النرفانا " جاء مايلى : ٣ - مالا ينعتق ولا يوصل اليه ، مالا يفنى ولا يكون ابديا ، مالا يختفى ولا يولد ، هذه هى النرفانا. ٤ - ليست النرفانا نوعا من شئ ، والا لفنيت وماتت ، لانواع اشياء فى العالم ، الا وتخضع للفناء والموت. ٥ - لو كانت النرفانا شيئا ، لنتجت عن علل ، لاتوجد الوحدة فى اى مكان التى لا تنتج عن علل ، ٦ - ليست النرفانا شيئا ، فكيف اذن تكون مستقلة ، ان الشئ المستقل

(١) نقلا عن د ، سرفبالى راداكرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٢١٠-٢١١ .

(٢) ن ك ٢٣٥ - ٢٣٦ .

لا يوجد ابدا . ١٧ - الغبطة تعنى توقف كل فكر ، وتعنى سكينة التعدد "[1]

وهكذا اتضح لنا ان كلا من البسطامى والنفرى استقى فى تقرير فلسفته الصوفية (فلسفة الفناء والوقفة) من مصادر هندية ، سواء هندوسية او جينية او بوذية ، وفناء البسطامى او وقفة النفرى ماهما ، الا اسمان لمسمى واحد وهو الانعتاق الهندوسى ، او النجاة الجينية او النرفانا البوذية .

وبعد ان عرفنا حقيقة فلسفة الفناء الصوفية ، يجدر بنا ان نعرف موقف امام اهل السنة والجماعة عنها .

الفناء عند اهل السنة والجماعة :-

سبق ان ذكرت ان الفناء لم يظهر كمصطلح فلسفى صوفى الا فى القرن الثالث الهجرى ، ولم يرد فى الكتاب ولا فى السنة ، ولا فى كلام الصحابة والتابعين ، مدح لفظ الفناء ولا ذمه ، ولا ذكره المشايخ الصوفية المتقدمون ، ولا جعلوه غاية ولا مقاما .

ورغم ذلك انطلاقا من الانصاف والاخلاص فى البحث عن الحق ، فقد جاهد واجتهد ائمة اهل السنة الصالحون وفى مقدمتهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية فى بيان حقيقة الفناء ، متمسكين فى ذلك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، مع الفهم الصحيح والنظر الصائب حيث كان موقف شيخ الاسلام من لفظ الفناء ، لا ينكره مطلقا ولا يقبله مطلقا .

---

(١) نقلا عن د ، سرفيالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ٤٣٢-٤٣٦ .

وقرر شيخ الاسلام فى مواضع كثيرة من كتبه القيمة ان الفناء قسمان محمود ومذموم ، والمذموم قسمان : فناء اهل الالحاد ، وفناء الناقصين عن درجة الكمال ، اما المحمود ، ففناء الانبياء والاولياء المقربين الكاملين ، الواقفين عند اوامر الله ونواهيه .

وقبل ان امضى مع شيخ الاسلام فى بيان اقسام الفناء وتفصيله اود ان اذكر بان هناك اية فى القران الكريم ، استغلها الصوفية للدلالة على الفناء بالمعنى الذى يريدونه ، وهى قوله تعالى : كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى الجلال والاكرام [1] .

والحق ان الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذى يصطلحون به ، كما يفهمون ، اذ المقصود فى الآية ، الاخبار بفناء كل من على الارض مع بقاء وجهه سبحانه ، فالآية سيقت لتمدحه بالبقاء وحده ، ومجرد فناء الخليقة ليس فيه مدحه ، انما المدح فى بقائه تعالى بعد فناء خلقه ، فهى نظير قوله تعالى : كل شئ هالك الا وجهه [2] . أما الفناء الصوفى فامر غير هذا كما سبق ذكره .

يقول الامام ابن القيم فى بيان معنى الفناء المشار اليه فى الآية « ان الفناء هو ذهاب القلب وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالعلى الكبير الذى له البقاء ، فلا يدركه الفناء ، ومن فنى فى محبته وطاعته وارادة وجهه ، اوصله هذا الفناء الى منزل البقاء ، فالآية تشير الى ان العبد حقيق ان لا يتعلق بمن هو فان ، ويذر من له البقاء ، وهو ذو الجلال والاكرام . فكأنها تقول : اذا تعلقت بمن هو فان ، انقطع ذلك التعلق عند فنائه احوج ماتكون اليه ، واذا تعلقت بمن هو باق لا يفنى ، لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه ، والفناء الذى يترجمون عليه هو غاية

---

(١) « الرحمن » ٢٦-٢٧ . (٢) « القصص » ٨٨ .

التعلق ونهايته [1] .

ونأتى الآن الى بيان اقسام الفناء كما رسمه لأول مرة شيخ الاسلام رحمه الله فيقول : الفناء الذى يوجد فى كلام الصوفية يفسر بثلاثة امور :

احدها - فناء القلب عن ارادة ماسوى الرب ، والتوكل عليه وعبادته ، ومايتبع ذلك ، فهذا حق صحيح ، وهو محض التوحيد والاخلاص. وهو فى الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانته وتألهه وانابته ، وتوجهه الى الله وحده لا شريك له ، ومايتبع ذلك من المعارف والاحوال ، وليس لاحد خروج عن هذا ، وهذا هو القلب السليم الذى قال الله فيه : الا من اتى الله بقلب سليم . وهو سلامة القلب عن الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة ، ومايتبع ذلك ، وهذا الفناء لا ينافيه البقاء ، بل يجتمع هو والبقاء فيكون العبد فانيا عن ارادة ماسواه ، وان كان شاعرا بالله وبالسوى ، وترجمته قول لااله الا الله ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : لااله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ، وهذا فى الجملة هو اول الدين وآخره .

الامر الثانى - فناء القلب عن شهود ماسوى الرب ، فذاك فناء عن الارادة وهذا فناء عن الشهادة ، ذاك فناء عن عبادة الغير ، والتوكل عليه ، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر اليه . فهذا الفناء فيه نقص ، فان شهود الحقائق على ما هى عليه ، وهو شهود الرب مدبرا لعباده آمرا بشرائعه ، اكمل من شهود وجوده ، اوصفة من صفاته ، او اسم من اسمائه ، والفناء بذلك عن شهود ماسوى ذلك .

ولهذا كان الصحابة اكمل شهودا من ان ينقصهم شهود للحق مجملا عن

---

(١) . مدارج السالكين . جـ ٣ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

شهوده مفصلا ، ولكن عرض كثير من هذا الكثير من المتأخرين من هذه الامـــة ، كما عرض لهم عند تجلى بعض الحقائق ، الموت والغشى والصياح والاضطراب ، وذلك لضعف القلب عن شهود الحقائق على ماهى عليه ، وعن شهود التفرقة فى الجمع ، والكثرة فى الوحدة ، حتى اختلفوا فى امكان ذلك ، وكثير منهم يرى انه لا يمكن سوى ذلك لما رأى انه اذا ذكر الخلق او الامر اشتغل عن الخالـــق الآمر .

واذا عورض بالنبى صلى الله عليه وسلم وخلفائه ادعى الاختصاص ، او اعرض عـــن الجواب او تحير فى الامر .

وسبب ذلك انه قاس جميع الخلق على ماوجده من نفسه ، ولهذا يقول بعض هؤلاء انه لا يمكن حين تجلى الحق سماع كلامه ، ويحكى عن ابن عربى انه لما ذكر عن الشيخ شهاب الدين السهرورردى انه جوز اجتماع الامرين ، قال : نحن نقول له عن شهود الذات وهو يخبرنا عن شهود الصفات . والصواب مع شهاب الدين ، فانه كان صحيح الاعتقاد فى امتياز الرب عن العبد ، وانما بنى ابن عربى علـــى اصله الكفرى فى ان الحق هو الوجود الفائض على الممكنات ومعلوم ان شهـــود هذا لا يقع فيه خطاب ، وانما الخطاب فى مقام العقل .

وفى هذا الفناء قد يقول : انا الحق ، او سبحانى ، او مافى الجبة الا الله ، اذا فنى بمشهوده عن شهوده ، وبموجوده عن وجوده ، وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن عرفانه ، كما يحكون ان رجلا كان مستغرقا فى محبة آخر ، فوقـــع المحبوب فى اليم ، فالقى الاخر نفسه خلفه ، وقال ما الذى اوقعك خلفى ؟ فقال : غبت بك عنى فظننت انك انى .

وفى مثل هذا المقام يقع السكر الذى يسقط التمييز مع وجود حلاوة الايمان ، كما يحصل بسكر الخمر ، وسكر عشيق الصور ، وكذلك قد يحصل الفناء بحال خوف او رجاء ، كما يحصل بحال حب ، فيغيب القلب عن شهود بعض الحقائق ويصدر منه قول اوعمل من جنس امور السكارى وهى شطحات بعض المشايخ ، كقول بعضهم: انصب خيمتى على جهنم ، ونحو ذلك من الاقوال والاعمال المخالفة للشرع ، وقد يكون صاحبها غير مأثوم ، وان لم يكن فيشبه هذا الباب ، امر خفراء العدو ، ومن يعين كافرا او ظالما بحال ، ويزعم انه مغلوب عليه .

ويحكم على هؤلاء ان احدهم اذا زال عقله بسبب غير محرم فلا جناح عليهم ، فيما يصدر عنهم من الاقوال والافعال المحرمة ، بخلاف ما اذا كان سبب زوال العقل والغلبة امرا محرما .

وهذا كما قلنا فى عقلاء المجانين والمولهين الذين صار لهم مقاما دائما ، كما انه يعرض لهؤلاء فى بعض الاوقات ، . . . . . وكما انه لا جناح عليهم فلا يجوز الاقتداء بهم ، ولا حمل كلامهم وفعالهم على الصحة بل هم فى الخاصة مثل الغافل والمجنون فى التكاليف الظاهرة ، وقال فيهم بعض العلماء هؤلاء قوم اعطاهم الله عقولا واحوالا ، فسلب عقولهم وترك احوالهم واسقط مافرض بما سلب ، ولهذا اتفق العارفون على ان حال البقاء افضل من ذلك ، وهو شهود الحقائق باشهاد الحق ، كما قال الله تعالى فيما روى عنه رسوله : ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، ولئن سألنى لاعطينه ، ولئن استعاذنى لاعيذنه ، فبى يسمع وبى يبصر وبى يبطش وبى يمشى ، وفى رواية وبى ينطق وبى يعقل ، فاذا سمع بالحق ورأى به سمع الامر على ماهو عليه وشهد الحق على ما

هو عليه ..... وفى الجملة فهذا الفناء صحيح وهو فى عيسوية المحمدية ، وهو شبيه بالصعق والصياح ، الذى حدث فى التابعين ، ولهذا يقع كثير من هؤلاء فى نوع ضلال ، لان الفناء عن شهود الحقائق مرجعه الى عدم العلم والشهود ، وهو وصف نقص لا وصف كمال ، وانما يمدح من جهة عدم ارادة ماسواه ، لان ذكر المخلوق قد يدعو الى ارادته والفتنة به ، ولهذا غالب عباد العيسوية فى عدم العلم والسوى ، وارادته والفتنة به ، ويوصفون بسلامة القلوب ، وغالب علماء الموسوية فى العلم بالسوى وارادته والفتنة به ، ويوصفون بالعلم ، لكن الاولون موصفون بالجهل ، والآخرون موصفون بالظلم وكلاهما صحيح .

فاما العلم بالحق والخلق ، وارادة الله وحده لا شريك له فهذا نعت المحمدية الكاملون فى العلم والارادة ، وسلامة القلب المحمودة ، اذ الجهل لا يكون بنفسه صفة مدح ، الا انه قد يمدح لسلامته به عن الشرور ، فان اكثر النفوس اذا عرفت الشر الذى تهواه اتبعته او فزعت منه او فتنها .

الثالث: فناء عن وجود السوى ، بمعنى انه يرى ان الله هو الوجود ، وانه لا وجود لسواه ، لا به ولا بغيره ، وهذا القول والحال للاتحادية الزنادقة ، الذين يجعلون الحقيقة انه عين الموجودات وحقيقة الكائنات ، وانه لا وجود لغيره لا بمعنى ان قيام الاشياء به ووجودها به ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: اصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شئ ماخلا الله باطل ، وكما قيل فى قوله تعالى : كل شئ هالك الا وجهه ، فانهم لو ارادوا ذلك لكان ذلك هو الشهود الصحيح . لكنهم يريدون انه هو عين الموجودات ، فهذا كفر وضلال ، ربما تمسك اصحابه بالفاظ متشابهة توجد فى بعض المشايخ ، كما تمسك النصارى

بالفاظ متشابهة تروى عن المسيح ، ويرجعون الى وجد فاسد ، او قياس فاسد ، فتدبر هذا التقسيم فانه بيان الصراط المستقيم (١) "

ولا يفوت الامام الجليل ابن قيم الجوزية - اسوة باستاذه - بيان حقيقة الفناء واقسامه ، فى موضعين من كتابه العظيم " مدارج السالكين " فبعد ان شرح اقسام الفناء شرحا مفصلا ، يقول رحمه الله : ان فناء خواص الاولياء وائمة المقربين هو الفناء عن ارادة السوى ، شاعما برق الفناء عن ارادة ماسواه ، سالكا سبيل الجمع على مايحبه ويرضاه ، فانيا بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلا عن ارادة غيره . . . . ومن تحقيق هذا الفناء ، ان لا يحب الا فى الله ولا يبغض الا فيه ، ولا يوالى الا فيه ، ولا يعادى الا فيه ، ولا يعطى الا له ، ولا يمنع الا له ، ولا يرجو الا اياه ، ولا يستعين الا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا لله ، ويكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، فلا يواد من حاد الله ورسوله ، ولو كان اقرب الخلق اليه . . . . وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى نفسه وحظوظها بمراضى ربه وحقوقه ، والجامع لهذا كله ، تحقيق شهادة ان لا اله الا الله علما ومعرفة ، وعملا وحالا وقصدا ، وحقيقة هذا النفى والاثبات الذى تضمنته هذه الشهادة ، هو الفناء والبقاء ، فيفنى عن تأليه ماسواه علما واقرارا وتعبدا ، ويبقى بتأليهه وحده ، فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذى عليه المرسلون وانزلت به الكتب ، وخلقت لاجله الخليقة وشرعت له الشرائع ، وقام عليه سوق الجنة ، واسس

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، جـ ١٠ ص ٣٣٧-٣٤٣ ، باختصار وانظر جـ ١٠ ص ٤٩٠-٤٩٥ ، وانظر جـ ٣ ص ١١٨-١١٩ ، وجـ ١٣ ص ١٩٩-٢٠٤ ، وجـ ٢ ص ٤٥٩-٤٦٢ ، وجـ ٨ ص ٣١٠-٣١١ ، وانظر " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ٩٦-٩٧ ، وص ١١٨-١١٩ ، وانظر " كتاب الرد على المنطقيين " ص ٥١٦-٥٢٠ .

عليه الخلق والامر وحقيقته ايضا البراء والولاء البراء من عبادة غير الله والـــولاء لله . . . . . وهى حقيقة المحو والاثبات، فيمحو محبة ماسوى الله عز وجل من قلبه ، علما وقصدا وعبادة ، ويثبت فيه الهيته سبحانه وحده ، وهى حقيقة الجمع والفرق ، فيفرق بين الاله الحق وبين من ادعيت له الالهية بالباطل ، ويجمع تأليهـــه وعبادته وحبه وخوفه ورجاؤه وتوكله واستعانته على الهه الحق الذى لا اله سواه .

وهى حقيقة التجريد والتفريد ، فيتجرد عن عبادة ماسواه ، ويفرده وحـــده بالعبادة ، فالتجريد نفى ، والتفريد اثبات، ومجموعهما هو التوحيد .

فهذا الفناء والبقاء والولاء والبراء والمحو والاثبات والجمع والتفريق ، والتجريـد والتفريد هو النافع المثمر ، المنجى الذى به تنال السعادة والفلاح [1] "

وفى موضع آخر ، قرر ابن القيم ان فناء اهل التوحيد والاستقامة قسمان ، احدهما ارفع من الآخر ، الاول - الفناء فى شهود الربوبية والقيومية ، فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير ، والخلق والرزق ، والعطاء والمنع ، والضر والنفع ، وان جميع الموجودات منفعلة لا فاعلة ، وماله منها فعل فهو منفعل فى فعله ، محـــل محض لجريان احكام الربوبية عليه ، لا يملك شيئا منها لنفسه ولا لغيره ، فلا يملـــك ضرا ولا نفعا ، فاذا تحقق العبد بهذا المشهد ، خمدت منه الخواطر والارادات ، نظرا الى القيوم الذى بيده تدبير الامور ، وشخوصا منه الى مشيئته وحكمته فهـــو ناظر منه به اليه ، فانٍ بشهوده عن شهود ماسواه ، ومع هذا فهو ساع فى طلـــب الوصول اليه ، قائما بالواجبات والنوافل .

الثانى - الفناء فى مشهد الالهية ، وحقيقته الفناء عن ارادة ماسوى الله ، ومحبته والانابة اليه ، والتوكل عليه وخوفه ورجائه ، فيفنى بحبه عن حب ماسواه وبخوفـــه

---

(١) « مدارج السالكين » جـ ١ ص ١٨٥ - ١٨٦

ورجائه عن خوف ماسواه ورجائه ، وحقيقة هذا الفناء افراد الربسبحانه بالمحبة والخوف والرجاء والتعظيم والاجلال [1] .

وهكذا اتضح لنا ان هناك فناء صحيحا ، فناء اهل التوحيد والاستقامة ، فناء الاولياء والصالحين ، والانبياء والمرسلين ، وهذا الفناء بعيد كل البعد عن فناء الصوفية المتفلسفة ، مخالف جد المخالفة عن فناء الاتحاد بين والحلوليين ، واهل الوحدة .

بهذا عرفنا مدى عمق فهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية للدين الاسلامى ، فهما صحيحا ، حتى فى دقائق الامور ولطائفها ، ولولا ارائهما الصائبة ، وجهودهما الموفقة ، لضل كثير منا ، ولوقعنا فى خرافات الصوفية المضللة ، وافتراءاته الجذابة ، فجزاهما الله عنا وعن الاسلام والمسلمين .

ونأتى فى الصفحات القادمة الى احدى قضايا التصوف الفلسفى الخطيرة ، واحدى نتائج الفناء الفاسدة ، الا وهى قضية الحلول ، حلول الاله فى الانسان ، الذى اعتنق به بعض الصوفية الفلاسفة .

---

(١) « مدارج السالكين » جـ ٣ ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

الفصل الرابع

الحلول

الحلول عند الصوفية الفلاسفة .
مصادر كلامهم في الحلول .
نقد و بيان بطلان فلسفة الحلول .

الحـــــلـــــــــول

ان الحلول لم يكن الا نتيجة الفناء المفرط ، او الفناء المذموم ، وهذا ماقـــــد حذر منه الصوفية المعتدلون من امثال السراج والقشيرى ، حيث لا يتجاوز مفهـــــوم الفناء عندهما عن دائرة خلقية كما سبق ذكره [(١)] . اذ الغلو فى مفهوم الفناء يـــؤدى حتما الى الحلول او الاتحاد ، الذى لاعلاقة له بالاسلام اصلا ، ولاتمت اليه بســـبب وانما هو أثر اجنبى دخيل على الفكر الاسلامى .

وظهرت النزعة الحلولية فى دائرة التصوف لأول مرة ، لدى فرقة تعرف بالحلمانية ، وليست لدى معرفة كافية عن هذه الفرقة اذ المراجع التى بين ايدينا لاتذكر سوى انها اتباع رجل يقال له ابو حلمان الدمشقى ، وكان اصله من فارس ولكنه اظهـــر بدعته فى دمشق ، وكان يقول : كل شخص حسن فروح الاله حال فيه ، وقومه اذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها . وكان يقول : ان كل من كان اعتقاده مثل اعتقادى فـــلا تكليف عليه ، وكل مايشتهيه فهو حلال له [(٢)] .

---

(١) انظر ص ٢٧٧ من هذا البحث.

(٢) ابى المظفر الاسفراينى " التبصير فى الدين ، ص ٧٧ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، مصر ط الاولى ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م ، وانظـــر " الفرق بين الفرق " عبد القاهر البغدادى ، ص ٢٥٩ . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .
وانظر ايضا " كشف المحجوب " الهجويرى ص ٣١١ .

ورأى ل . ماسينيون ، ان الرجل ابا حلمان الفارسى الحلبى ، كان من مريـــدى ابى سالم البصرى المتوفى عام ٢٩٧هـ وان آراءه تحريف لقول السالمية[١] فى التجلى الالهى[٢] .

وذكر عبد القاهر البغدادى[٣] قصة المناظرة التى دارت بينه وبين احد اتباعه وسوف اذكرها فيما بعد .

ومن بين الصوفية الحلوليين ابو حمزة البغدادى[٤] . يقول السراج نقلا عن ابى على الروذبارى انه اطلق على ابى حمزة انه حلولى ، وذلك انه كان اذا سمع صوتا مثل هبوب الرياح ، وخرير الماء ، وصياح الطيور ، فكان يصيح ويقول " لبيك " فرموه بالحلول[٥] . ثم ذكر السراج ان ابا حمزة دخل دار حارث المحاسبى .

---

(١) عن هذه الفرقة انظر هامش ص ١١٣ من هذا البحث.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية جـ ٨ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى التميمى الاسفراييني (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧م) ولد ونشأ فى بغداد ، ومات فى اسفرائين ، كان يدرس سبعة عشر فنا (الزركلى ، " الاعلام " جـ ٤ ص ٤٨) .

(٤) محمد بن ابراهيم البغدادى البزاز (ت ٢٨٩هـ) من مشايخ الصوفية ، صحب السرى السقطى ، وبشرا الحافى ، كان عالما بالقراءات ، تكلم يوما فى جامع المدينة ، فتغير عليه حاله ، وسقط عن كرسيه ، ومات فى الجمعة الثانية (السلمى ، طبقات الصوفية " ص ٢٩٥)

(٥) انظر اللمع ص ٤٩٥ .

وكان لحارث دار حسن ، وثياب نظاف ، وفى داره شاة مرغ ، فصاح الشاة مرغيا ، فشهق ابو حمزة شهقة ، وقال " لبيك ياسيدى " فغضب الحارث وعمد الى سكين ، فقال " ان لم تتب من هذا الذى انت فيه اذبحك "[1] ثم جاء الحلاج ليضع أسس نظرية الحلول فى دائرة التصوف ، كفلسفة متكاملة فى الالهيات ، وليست مجرد نزعة وجدانية ، او من جنس شطحات او جذبات ، واخذ يطبقها على نفسه ، فصرح بكلمته المشهورة " انا الحق " كما سبق ان ذكرت ذلك باستفاضة كافية[2] .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى " ان الحلاج قد اراد ان يجعل فلسفته وجودا ، اى ان يحيا آراءه ، ويكون فى تجاربه الحية تصوير لمذهبه فى الوجود ، فلا يمكن ان نفصل حياته عن فكره ، فقد حى ماقال وقال ماحى "[3] . فكان الحلاج اذن اول من قال بالحلول تطبيقا لا نظريا ، وادعى ان الله تعالى قد حل فى نفسه .

ولقد كان الباب الذى ولج منه الحلاج هو الفناء المذموم ، اى تلاشى شخصيته عن الوجود لاجل البقاء فى الحلول . وكان فى حقيقة مذهبه ، ينتمى انتماء مباشر المذهب الخلاص المسيحى ، الذى يؤكد انه لاسعادة الا فى خلاص الروح من حجابه وهو الجسد ، ولا وصول الى الله اولا حلول لله فى الانسان الا بتحطيم الحجب المانعة من الشرائع والعبادات والرسوم الشكلية[4] . وهذا واضح جدا من اقواله الكثيرة ، نظما او نثرا .

---

(١) " اللمع " ص ٤٩٥ .

(٢) انظر ص ٤٥ من هذا البحث.

(٣) الانسانية والوجودية فى الفكر العربى : ص ١٠٣ ، دار القلم بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

(٤) د ، عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام . ص ٣٥٤ .

يقول الحلاج "تجلى الحق لنفسه في الازل ، قبل ان يخلق الخلق ، وقبل ان يعلم الخلق وجرى له في حضرة احديته مع نفسه حديث ، لا كلام فيه ، ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته في ذاته ، وفي الازل - حيث كان الحق ولا شئ معه - نظر الى ذاته ، فاحبها واثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته ، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه ان يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الازل ، واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته ابد الدهر ، ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه ، عبه هو هو[1] " ثم انشد قائلا :

سبحان من اظهرنا سوته .. سرسنا[2] لاهوته الثاقب

---

(١) نيكلسون "في التصوف الاسلامي وتاريخه" ص ١٣٣ ، ماسينيون "تعليق على كتاب الطواسين" للحلاج ، ص ١٢٩ باللغة الفرنسية ، تحت عنوان "نظرية هو هو".

(٢) يقول الدكتور ابو العلا عفيفي ، ان ماسينيون اخطأ في ضبط لفظ "ناسوته" بفتح التاء ، وكلمة سر ايضا بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولا ثانيا للفعل اظهر ، في نظر ماسينيون ، وليس هذا الفعل ينصب المفعولين ، وصحة الضبط ان ناسوته فاعل ، لأنه هو الذي يظهر سرسنى اللاهوت من حيث انه المظهر الذي يتجلى فيه الحق (نيكلسون "في التصوف الاسلامي وتاريخه" هامش ص ١٣٣) .

ثم بدا لخلقه ظاهرا ∴ في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ∴ كلحظة الحاجب بالحاجب (١)

وقال أيضا :

واى الارض تخلو منك حتى ∴ تعالوا يطلبونك في السماء

تراهم ينظرون اليك جهرا ∴ وهم لا يبصرون من العماء (٢)

وعن ابراهيم الحلواني انه سمع الحلاج يدعو رافعا صوته ، كأنه مأخوذ عن نفسه قائلا " يا إله الالهة ويارب الارباب ، ويامن لا تأخذه سنة ولا نوم ، رد الىّ نفسي لئلا يفتتن بي عبادك ياهو انا وانا هو لا فرق بين انيتي وهويتك الا الحدث والقدم" ثم قال " يا ابا اسحاق اما ترى ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه ، فلم يبق لي صفة الا صفة القديم ، ونطقي في تلك الصفة ، والخلق كلهم احداث ، ينطقون عن حدث (٣) "

من هذا النص الصريح ، نستطيع ان نجزم بلا تردد ان الحلاج حلولىّ خالص ، بمعنى ان الله القديم حل في نفسه الحادثة ، فاصبح هو الها قديما ، او بعبارة ادق ان الاله يتأنس في نفس الحلاج ، فاصبح الحلاج الانسان الها .

---

(١) الحلاج " الطواسين " ص ١٣٠ . ونيكلسون " في التصوف الاسلامي وتاريخه " ص ١٣٣ ، والذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٢٥ .

(٢) عدنان حسين العوادي " الشعر الصوفي " ص ٢٢٠ دار الشئون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٦م .

(٣) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٢٠-٢١ ، والذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٥٢ .

وفى كتابه "الطواسين" كان يدعى انه مثل الشجرة فى طور سيناء ، حينما سمع موسى عليه السلام كلام الله ، "انى انا الله رب العالمين" و استهزأ بموسى عليه السلام اذ رضى بالخبر دون النظر ، يقول الحلاج "فلما قضى موسى الاجل ، ترك الاهل ، حين صار للحقيقة اهل ، ومع ذلك كله رضى بالخبر دون النظر . . . فاذا رضى المهتدى بالخبر ، فكيف لا يكون المقتدى على الاثر ، من الشجرة من جانب الطور ، ماسمع من شجرة ، ماسمع من بره ، ومثلى مثل تلك الشجرة هذا كلامه ، . . . دع الخليقة لتكون انت هو او هو انت من حيث الحقيقة[١]"

فكان الحلاج فى عمق فلسفته ليس هو القائل "انا الحق" وانما القائل هو الحق نفسه على لسانه ، فلنسمع الى اقواله "اعلم ان العبد اذا وحد ربه تعالى فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى ، وانما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على لسانى فهووشأنه"[٢]

واستدل الحلاج على ذلك بكلام الله الى موسى عليه السلام بلسان الشجرة ، كما جاء فى كتابه العزيز "فلما قضى موسى الاجل وسار باهله أنس من جانب الطور نارا ، قال لاهله امكثوا انى انست نارا لعلى اتيكم منها بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون ، فلما اتاها نودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين"[٣] .

---

(١) الحلاج "الطواسين" ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) ماسينيون "اخبار الحلاج" ص ٩٣ .

(٣) القصص "٢٩ - ٣٠ .

لقد تكلم الله تعالى اذ ن الى موسى بلسان الشجرة التى اشتعلت نارا ، وهذا التأويل - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود - رد قول الحلاج انا الحق الى مسلمة بديهية اتحادية (MONISTIC - AXION) ارتضاها اكثر الصوفية ، على انها تمثل حقيقة المذهب الحلاجى الصحيح (١) . وقد احس الحلاج بخطورة قوله " انا الحق " فلهذا لم يتركه دون تفسير ويقول " ليس للعبد فى كلامه كلام ، وانما جعل له حركة اللسان بوصفه ، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمه الله عز وجل منها "(٢) ثم يقول متعجبا " ومن العجب انهم يسمعون كلام الله تعالى من الشجرة " انى انا الله لااله الا انا " ويقولون : قال الله تعالى "كذا ، ولا ينسبونه الى الشجرة ، وانهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور " انا الحق " ويقولون قال ابن منصور " كذا " ولا يقولون ان الله قال كذا بلسان الحلاج "(٣)

وفى موضع آخر يقول " اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ، ويسعون الى قتلى ، وهم بذلك معذورون ، وبكل مايفعلون بى مأجورون "(٤) .

وقد قام المستشرق الفرنسى المتخصص بالحلاج ، ل . ماسينيون بدراسة فلسفة الحلاج دراسة عميقة وتحليلها تحليلا غريبا .

اذ قال " لما كانت اللغة العربية لاتكتب منها الا الحروف الساكنة ، وبالتالى لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة ، فانهذا من شأنه ان يرغم المتعلم على

---

(١) " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٦٩ .

(٢) ماسينيون " مقدمة الطواسين " ص ١٤ .

(٣) ن ك ص ٢٠ .

(٤) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٢١ .

التفكير المنطقى ، وان يجعله قادرا على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعلـــه ايضا قابلا للا قتناع عن طريقها .

انها لغة القرآن الذى نشد فيه الحلاج منذ نعومة اظفاره تذوق حقائق الايمان وستكون لغة مكاشفاته الصوفية ، وفى اعتقاد المسلم ان اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة دقيقة ، ـ فالقرآن ، غير مخلوق اى قديم ـ فيجب على المؤمن اذن ان يصل الى استبطان صلواته العربية ، الى تحقيقها فى ذاته ، وقد توسم الحـــلاج منذ وقت مبكر ان التوحيد لا يكون حقا الا اذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه (لا ئح من الازل) تلك التى فاه بها شاهد القدم (الروح).وقد قـــال فيما بعد "، قول بسم الله منك بمنزلة "كن"منه" حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلـــع اوصافك والا تصاف باتصافه " فيلوح اذن انه قد استشعر وهو يصلى بالعربيـــة اول نسمة للاتحاد (الحلول) المشخّص[1] " .

وهذا هو الجمع عند الحلاج ، الجمع مع الله والوحدة معه ، عن طريق الحلول ، اى حلول اللاهوت بالناسوت .

وهذه النظرية ـ الحلول ـ بالا ضافة الى نظريته فى المعرفة والتوحيد ، قامـــت على اساس نظرية الفناء المنحرفة ، او الفناء المذموم الذى قد حذر منه كل من الطوسى والقشيرى والكلا باذى وغيرهم من الصوفية المعتدلة (غير الفلاسفة) .

---

(١) المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د : عبد الرحمن بدوى ص ٦٤ .

وقد ادى هذا الفناء الفلسفى الى الشعور بان وجود الله سار متغلغل فى جميع خلقه ، فيشعر الصوفى الفانى بانه تحقق بالوحدة (الحلول او الاتحاد) مع الله .

وكان الحلاج فى بناء فلسفته الحلولية ينطلق من فلسفة الاله المتأنس او الاله الانسانى . كما سبق ان ذكرت[1] ، اذ كان الحلاج يعتقد بعلو الله ، لكن مع اليقين بان هذا العلو يمكن ان يزول فى بعض اللحظات اذا نزل الله فى وعى العاشق المولّه به ، فيحل الذات الالهية المطلقة مؤقتا مكان الذات الانسانية الفردية[2] . وكان يعتمد على الاية القرآنية " واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ، ابى واستكبر وكان من الكافرين[3] " انها قصة خلق الله آدم ابا البشر ، وامره تعالى لا ابليس ان يسجد له ، ثم امتناعه عن ذلك الامر الالهى ، هذه القصة استغلها الحلاج ليجعلها دليلا يعتمد عليه فى بناء فلسفته الصوفية .

كما استغل الحلاج فى بيان فلسفته بالحديث الصحيح "ان الله خلق آدم على صورته[4] " فان الله من حبه الازلى ، حينما اراد ان يعرف ، حتى يرى نفسه كمن ينظر فى مرآة ، خلق الله آدم على صورته ، وبما ان آدم هو ابو البشر كله ، فكل انسان يمثل صورة الله ، فكان آدم اذن لفظا جديد المعنى قديم ، او ظاهرا محدثا لباطن ازلى متكثر متعدد ، حيث ورد فى الحديث القدسى الموضوع

---

(١) انظر ص ١١٤ من هذا البحث.

(٢) ماسينيون " تحليل كتاب الطواسين" ص ١٣٩ .

(٣) البقرة " ٣٤ .

(٤) أخرجه مسلم فى كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم مثل أفئدة الطير ، ٤/ ٢١٨٣ - ٢١٨٤ ونصه " خلق الله عزوجل آدم على صورته طوله ستون ذراعا . . " الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه .

"كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق فبه عرفونى" ثم شاء الله ان يرى حبه الذاتى مجسدا فى صورة ظاهرة، فكان آدم صورة فى نفس الله، لها كل صفاته واسمائه جعله الله على صورته ابد الدهر[1]. فالمحبة هى المبدأ الالهى السارى فى الوجود التى من خلالها اظهر نفسه فى صورة آدم، وجعل له منزلة بين المخلوقات وجعله خليفة فى الارض، ولمكانته هذه جعل الملائكة يسجدون له. فكان آدم يستحق التكريم والسجود لانه جمع بين اللاهوت والناسوت، وهو ايضا شهد الحقيقة المطلقة، بعد ان نحى كل الظواهر المتكثرة التى تنسدل عليها"[2].

ولما كان الانسان بما هو انسان يعيش فى جسد، فانه يعانى عن طريق حبه له وتعلقه به تبدلات روحانية الى ان يجد حقيقة الله فى ذاته، حتى اذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الذى كان منه عيسى عليه السلام، من هنا امر الله الملائكة بالسجود لآدم الذى تجسدت فيه ذاته[3]. وقد اكد الحلاج ذلك بقوله "من هذب فى الطاعة جسمه، وملك نفسه، ارتقى به الى مقام المقربين، فاذا لم يبق فيه من البشرية نصيب، حلّ فيه روح الله الذى كان منه عيسى ابن مريم، وان فعله حينئذ فعل الله[4]" فاللاهوت والناسوت طبيعتان مختلفتان، واذا ما

---

(١) د، نظلة الجبورى "فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية" ص ١٢٥. ونيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" ص ١٣٣.

(٢) ن م ص ١٢٦.

(٣) د، عبد القادر محمود "الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٣٥٨.

(٤) الطواسين "ص ١٣٥.

امتزجتا معا ، عكستا معنى الحلول والاتحاد من خلال حلول الله فى الطبيعة البشرية[١] "

واذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الانسان الروحى منها والجسدى ، فان لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة الا عن طريق التجسد. او كما يقول ماسينيون ، عن طريق حلول الروح القدسى التى تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد[٢] ، ومن هنا قال الحلاج :

مزجت روحك فى روحى كما ∴ تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسّك شئ مسنى ∴ فاذا انت انا فى كل حال[٣]

وقال ايضا :

انا من اهوى ومن اهوى انا ∴ نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته ∴ واذا ابصرته ابصرتنا[٤]

ومن هنا ايضا كان الله سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها لا يريد شيئا الا ان كل ما ينفذ فيه امر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع امره امر الله[٥] .

---

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية" ص ١٢٦ .
(٢) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٣٥٨ .
(٣) ماسينيون فى تحليل كتاب الطواسين للحلاج ، ص ١٣٤ . وانظر "سير اعلام النبلاء" للذهبى جـ ١٤ ص ٣٢٦ .
(٤) ن ك ن ص وانظر " وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان" ابن خلكان تحقيق د ، احسان عباس جـ ٢ ص ١٤١ دار الفكر بيروت بدون تاريخ .
(٥) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٥٩ .

وعن الحسين بن حمدان انه سمع الحلاج يقول "سبحانه من عزيز يتجلى لاحد من غير علة ، ويستقر عن احد من غير سبب ، ثم بكى وانشد يقول :

دخلت بنا سوتى لديك على الخلق ∴ ولولاك لاهوتى خرجت من الصدق
فان لسان العلم للنطق والهدى ∴ وان لسان الغيب جل عن النطق
ظهرت لخلق والتبست لفتنة ∴ على بعض خلق واحتجبت عن الخلق
فتظهر للابصار فى الغرب تارة ∴ وطورا عن الابصار تغرب فى الشرق (١)

وسئل الحلاج : لم طمع موسى فى الرؤية وسألها ، قال لانه انفرد للحق فانفرد الحق به فى جميع معانيه ، وصار الحق مواجهه فى كل منظور اليه ، ومقابله دون كل محضور لديه ، على الكشف الظاهر عليه لاعلى الغيب ، فحمله ذلك على سؤاله الرؤية بلسان الظاهر عن ترجمة الباطن لاغير (٢) .

وعن ابن خميس الكعبى : سئل الحلاج عن حال موسى عليه السلام فى وقت الكلام فقال بدا له باد من الحق ، فلم يبق لموسى ثم اثر ، فنى موسى عن موسى ولم يكن لموسى خبر من موسى ، ثم كلّم ، وكان المكلِّم هو المكلَّم ، بحصول موسى فى حال الجمع وفنائه عنه ، ومتى كان يطيق موسى حمل الخطاب او يأباه . كان لكنه بالله قام وبه سمع (٣) .

---

(١) ماسينيون "اخبار الحلاج" ص ٨٣ - ٨٤ .
(٢) ماسينيون "اخبار الحلاج" ص ١١٣ .
(٣) ن ك ن ص هامش .

كما قال ايضـــا :

انت بين الشغاف والقلب تجرى ∴ مثل جرى الدموع من اجفانى

وتحل الضمير جوف فـــــؤادى ∴ كحلول الارواح فى الابـدان (١)

كما قال ايضا بصورة اوضـــح :

جبلت روحك فى روحى كما ∴ يجبل العنبر بالمسك العبق

فاذا مسك شئ مســـــنى ∴ فاذا انت انا لا نفـــــترق (٢)

وقال ايضا فى اسلوب اشمـــل :

لبيك لبيك ياسرى ونجوائـــــى ∴ لبيك لبيك ياقصدى ومعنائى

ادعوك بل انت تدعونى اليك فهل ∴ ناديت اياك ام ناديت ايائى

ياكل كلى وياسمعى ويابصـــــرى ∴ يا جملتى وتباعيضى واجزائـى (٣)

وقال ايضا بتعبير ادق :

انا من اهوى ومن اهوى انا ∴ ليس فى المرآة شئ غيرنـا

لااناديه ولا اذكـــــره ∴ ان ذكرى وندائى ياانـا (٤)

وايضـــــا :

لست بالتوحيد الهـو ∴ غير انى عنه اسهـو

كيف اسهو كيف الهـو ∴ وصحيح اننى هـو (٥)

---

(١) "الطواسين" ص ١٣٣ و" اخبار الحلاج" ص ١١٤ و "سير اعلام النبلاء" للذهبى جـ ١٤ ص ٣٢٦ .

(٢) ماسينيون" المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام" ضمن كتاب " شخصيات قلقة فى الاسلام" د ، عبد الرحمن بدوى . ص ٦٦ .

(٣) عدنان حسين العوادى" الشعر الصوفى" ص ٢١٦ .

(٤) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٦٤ .

(٥) عدنان حسين العوادى " الشعر الصوفى " ص ٢٢٢ .

واخيرا يقـــول :

انا انت بلا شـــك ∴ فسبحانك سبحانى

وتوحيدك توحيدى ∴ وعصيانك عصيانـى

واسخاطك اسخاطى ∴ وغفرانك غفرانـــى (١)

وبعد هذا كله طلب الحلاج بتحطيم الحجب كلها من انيته وجسده واشكـــال الشعائر والعبادات، وجاهد واجتهد فى ذلك ، بما فيها طلب الموت، فيقول :

عجبت لكلى كيف يحمله بعـــــضى ∴ ومن ثقل بعضى ليس تحملنـى ارضى

لئن كان فى بسط من الارض مضجع ∴ فقلبى على بسط من الخلق فى قبضى (٢)

وايضـــــا :

حويت بكلى كل كلك ياقدسى ∴ تكاشفنى حتى كأنك فى نفســـى

اقلب قلبى فى سواك فلا ارى ∴ سوى وحشتى منه وانت به انســـى

فها انا فى حبس الحياة ممنع ∴ من الانس فاقبضنى اليك من الحبس (٣)

من النصوص السابقة تبين لنا جميعا ، ان الحلاج كان اول من وضع نظريـــــة الحلول ، اى حلول اللاهوت بالناسوت، او الاله المتأنس ، فى دائرة التصـــــوف الفلسفى ، باسلوب دقيق ، وعبارة عميقة. والان لابد لنا ان نعرف من اين استقـــى الحلاج تلك الافكار المنحرفة الخارجة عن العقيدة الاسلامية الصحيحـة .

---

(١) عدنان حسين العوادى " الشعر الصوفى " ص ٢١٧ .

(٢) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٢٨ .

(٣) ن ك ص ٥٧ - ٥٨ .

ـ مصادر فلسفة الحلـــول :

قبل أن أبدأ في بيان مصادر فلسفة الحلول ، يجدر بنا أن نعرف حده وأنواعه. اختلف العلماء في تعريفه ، وعلى كل تعريف اعتراضات كثيرة[١] .

قيل ان الحلول هو اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر" تحقيقا وتقديرا[٢] " وهو اعم من القيام ، لان العرض مايحل في الجسم ، والحلول اختصاص الناعت بالمنعوت[٣] " والمراد بكون الاشارة الـــى احدهما عين الاشارة الى الاخر ، ان لايتحقق الاشارة الى احدهما الا وان يتحقق الاشارة الى الاخر بالذات او بالتبع ، اى لا يمكن عند العقل تباينهما فـــي الاشـــارة[٤] .

وقيل ان معنى حلول شئ هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ"[٥] وقيل معناه ان يكون مختصا به ساريا فيـه[٦] .

وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت ، اى التعلق الخاص الذى به يصير احـد المتعلقين نعتا للآخـر ، والاخر منعوتا بـه[٧] .

---

(١) للتوسع في معرفة تعريفات الحلول واعتراضاتها ، انظر" كشاف اصطلاحات الفنون" محمد على الفاروقى التهانوى جـ ٢ ص ١٠٥ - ١٠٨ .

(٢) التهانوى "كشاف اصطلاحات الفنون " جـ ٢ ص ١٠٥ .

(٣) ابى البقاء الكفوى" الكليات" تحقيق د ، عدنان درويش ومحمد المصرى، ص ٣٩٠ . مؤسسة الرسالة "بيروت ط الاولى ، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م . (٤) التهانوى ،كشاف اصطلاحات الفنون " جـ ٢ ص ١٠٥ .

(٥) ن ك ص ١٠٦ (٦) نك ن ص (٧) ن ك ن ص

أما أنواعه فقد ذكرها صاحب كتاب الكليات[١] بقوله :

الحلول الحيزى : كحلول الاجسام فى الاحياز ، والحلول الوضعى ، كحلول السواد فى الجسم ، والحلول السريانى " قد يكون فى الجواهر كحلول الصورة فى الهيولى ، وقد يكون فى الاعراض كحلول الاعراض النفسانية ، والحلول الجوارى كحلول النقطة فى الخط ، وحلول الخط فى السطح ، وفى الحلول السريانى يستلزم كل واحد من المحل والحال انقسام الاخر ، ويستلزم عدم انقسام كل منهما عدم انقسام الاخر .

وليس الامر كذلك فى الحلول الجوارى[٢] : " على كل حال ان الحلول اصطلاح فلسفى قديم ، يستعمل فى الدلالة على علاقة بين جسم ومكانه او عرض وذاته ، كما يستعمل ايضا للدلالة على الاتحاد الجوهرى بين الروح والبدن ، او بين العقل الفعال والانسان ، وكذلك يستعمل للدلالة على حلول اللاهوت فى الناسوت[٣] .

وهذا الاستعمال هو ما دشنه الحلاج بكل قوته فى بناء تصوفه الفلسفى .

وقد استقى الحلاج فلسفته الحلولية من مصدرين مباشر وغير مباشر ، قريب وبعيد ، فلنتكلم اولا عن المصدر غير المباشر او البعيد ، وهو المصدر النصرانى .

---

(١) ايوب بن موسى الحسينى الكفوى ابو البقاء (ت ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م) من قضاة الاحناف ، عاش وولى القضاة فى كفة بتركيا ، وبالقدس وببغداد ، وعاد الى استانبول فتوفى بها (الزركلى " الاعلام " جـ ٢ ص ٣٨) .

(٢) الكليات " ص ٣٩٠ وانظر " التعريفات للجرجانى " ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣) ماسينيون " دائرة المعارف الاسلامية " جـ ٨ ص ٥٥ .

وذلك لان الاساس الذى انطلق منه الحلاج فى تشييد مذهبه الحلولى هو المصطلح النصرانى اعنى اللاهوت والناسوت (الجانب الالهى والجانب الانسانى) اللذان يقومان فى عيسى عليه السلام ممتزجين فى طبيعته الانسانية ، ساعيا الى تطبيقها على الذات الالهية مؤكدا على امتزاج الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية ، من خلال حلول اللاهوت بالناسوت[1] ، من هذا يتضح ان فى نظرية الحلاج اشارة الى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الالهية (اللاهوت والناسوت) وهما اصطلاحان اخذهما الحلاج من المسيحيين السريان اللذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح ، اضف الى هذا ان الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - او الروح الالهى بالروح الانسانى - بانه حلول ، والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحية[2] .

وقد بينت عقيدة الحلول عند النصارى ، بيانا وافيا وشرحا شاملا ، فى البحث الذى قدمت لنيل درجة الماجستير ، حيث تبين ان تلك العقيدة - حلول اللاهوت فى الناسوت - لاعلاقة لها بالدين الذى جاء به سيدنا المسيح عليه السلام لا من قريب ولا من بعيد[3] .

---

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية" ص ١٢٤ .

(٢) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٤ .

(٣) ان دين المسيح عليه السلام الحق هو دين التوحيد ، توحيد الله فى ربوبيته والوهيته واسمائه وصفاته ، ولم تختلف دعوة الانبياء والرسل عليهم السلام منذ اولهم الى خاتمهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيه . ارسل الله المسيح عليه السلام الى بنى اسرائيل خاصة ، لدعوتهم الى افراده بالعبادة ، والى التمسك بشريعة موسى عليه السلام ، وتقرير المسئولية الفردية ، اى ان الانسان =

بل انها مأخوذة من تعاليم كتبت في رسائل الرسل التي عددها احدى وعشرون رسالة[1] اربع عشرة منها منسوبة لبولس[2] .

سيحاسب من عمله ، ولا يؤخذ بعمل غيره ، وهو من الامور التي تتفق فيه الاديان السماوية كلها ، فلا حلول ولا اتحاد ولا خطيئة موروثة ولا فداء ، فالعقائد التي تنص عليها رسائل الرسل كلها باطلة ومنحرفة . (انظر "رسائل الرسل في العهد الجديد واثرها في انحراف المسيحية ، سعيد عقيل سراج ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة ، جامعة ام القرى مكة المكرمة ، سنة ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ ، ج ١ ص ١٤٨ - ١٩٨) .

(١) الكتاب المقدس (BIBLE) عند النصارى تتكون من جزئين : العهد القديم والعهد الجديد ، يتكون العهد القديم من تسعة وثلاثين سفرا ، تنقسم الى اربعة اقسام : ١ - اسفار موسى الخمسة (الناموس او التوراة) ٢ - الاسفار التاريخية وعددها اثنا عشر . ٣ - اسفار الاناشيد او الشعرية وعددها خمسة اسفار . ٤ - اسفار الانبياء وعددها سبعة عشر سفرا .

أما العهد الجديد ، فيتألف من سبعة وعشرين سفرا ، وتنقسم الى ثلاثة أقسام :

١ - الاسفار التاريخية ، وعددها خمسة . وهي الاناجيل الاربعة (متى ، مرقس ، لوقا ، ويوحنا) التي تشرح حياة المسيح عليه السلام منذ الولادة الى القيامة . بالاضافة الى اعمال الرسل للوقا ، فيها قصة حياة التلاميذ (الرسل) وجهودهم في التبشير .

٢ - الاسفار التعليمية وعددها احدى وعشرون رسالة ، اربع عشرة منها لبولس .

٣ - السفر النبوي وهو سفر رؤيا رآها " يوحنا " عن سلطان المسيح في السماء وعلمه بحال الكنيسة في الارض (انظر بحثي السابق ، ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٩) .

(٢) بولس كان اسمه شاؤل يهودي من ابوين يهوديين من سبط بنيامين ، ينتمي الى فرقة الفريسيين ، ولد ونشأ في مدينة طرسوس ، لم يكن بولس من تلاميذ المسيح عليه السلام ولا من تلاميذ احد حواريه ، بل كان شابا فخورا متعاليا متعصبا مضطهدا لكل ماهو غير يهودي ، وكان يحارب اتباع المسيح دفاعا عن اليهودية ، وفجأة تغير الرجل من اعدى اعداء النصرانية الى رسول عظيم داعية لها =

لدرجة ان ديانة النصرانية انما تأسست عليها ، لذا سميت بالاسفار التعليمية التى تحتوى العقائد والشرائع والعبادات والاخلاق ، فى مقابل الاسفار التاريخية والاسفار النبوية .

هناك عقيدة يتفق عليها النصارى كلهم مع اختلاف فرقهم ، الا وهى عقيدة " التجسد " وهى مركز الدائرة التى تدور حوله قضايا العقائد النصرانية كلها . ومعنى التجسد هو : ان يظهر الله للبشر فى صورة مامن صور المخلوقات ، وعند اللاهوتيين هو ظهور الله فى المسيح ظهورا واضحا بشريا ملموسا [(١)] . فالكلمة تدل اذن على ان المسيح اله متجسد اعلن للناس فى حياته ذات الله وصفاته ومحبته للبشر [(٢)] .

وباختصار " ان المسيح هو الله الظاهر فى الجسد "

واستدل اللاهوتيون على عقيدة التجسد ، لا بكلام المسيح عليه السلام ،

وكان هذا التحول المفاجئ سنة ٣٦م او ٣٧م ، فى طريقه الذهاب الى دمشق لاجل الاضطهاد ، وعند ما رأى النور من السماء وسمع الصوت ينادي به شاؤل شاؤل لماذا تضطهدنى ، فقال من انت ياسيد ، فقال انا يسوع الذى انت تضطهدنى " بهذه السرعة المدهشة ترك بولس ديانة اليهودية وصار اكبر نصير للنصرانية واعظم من يحمل لواءها ، بل فاق اولئك الذين تلقوا الدين على يد المسيح عليه السلام ، لدرجة ان كلمة الرسول اذا اطلقت تنصرف الى بولس وحده ، فهو رسول النصرانية العظيم Le Grand Apotre . والحقيقة ان النصرانية ماهى الا دين بولس : (انظر بحثى السابق ، ج ١ ص ٣٥٥ - ٣٨٨) .

(١) القس الياس مقار " ايمانى " ص ٤٤ دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٣م .

(٢) حبيب سعيد " اديان العالم " ص ٢٥٧ . دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية القاهرة ١٩٧٧م .

ولا كلام احد حواريه، بل باقوال بولس المتناثرة فى رسائله ، منها ماجاء فى رسالته الأولى الى تيموثاوس حيث يقول بولس " وبالاجماع عظيم هو سر التقوى ، الله ظهر فى الجسد [(١)] "كما جاء فى رسالته الى العبرانيين " واذ قد تشارك الاولاد فى اللحم والدم اشترك هو ايضا فيهما [(٢)] " ويقول ايضا فى رسالته الى اهل فيلبى " الذى اذ كان فى صورة الله لم يحسب خلسة ان يكون معادلا لله ،لكنه اخلى نفسه آخذا صورة عبد صائرا فى شبه الناس [(٣)] ".

وعندهم اعتقاد بان التجسد الالهى قد بدأ من ايام ابراهيم عليه السلام ، كما ورد فى العهد القديم ، فقد ظهر الرب لابراهيم مع اثنين من الملائكة ، وهو جالس على باب خيمته [(٤)] ، وظهر لزوجته هاجر فى البرية على صورة ملاك [(٥)] ، وكذلك ظهر لابراهيم على صورة ملاك، حينما هم بذبح ابنه ، كما ظهر ايضا ليعقوب فى بيت خاله ، ثم ظهر لموسى وهو يرعى الغنم فى البرية على صورة ملاك بلهيب نار من وسط عليقه [(٦)] ، وعند خروج بنى اسرائيل من مصر ، كان الرب يسير امامهم ، وحينما اتبعهم فرعون بجنوده سار وراءهم ، هذه الظهورات كلها ماهى الا ظهور اقنوم الابن للانبياء متجسدا هذه التجسدات ، وبلغت هذه التجسدات ذروتها بظهور الله فى المسيح واقامته بين البشر [(٧)] .

---

(١) ا تيموثاوس ٣ : ١٦ (٢) عبرانيين ٢ : ١٤

(٣) فيلبى ٢ : ٦ - ٧ (٤) اقرأ تكوين ١٨ : ١ - ٨

(٥) تكوين ١٦ : ٧ - ١١ (٦) خروج ٣ : ١ - ٦

(٧) للتوسع انظر "علم اللاهوت الكتابى" جرهارد وس فوس ، ترجمة د ، عزت زكى جـ١ ص ١١٦-١٢٠ دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الاولى ١٩٨٢م.

وهكذا استدل اللاهوتيون بنصوص العهد القديم على عقيدتهم فى التجسد الالهى ، وقد اورد صاحب كتاب علم اللاهوت الكتابى نصوصا كثيرة منه ، لاثبات ادعائهم فى ذلك فمن شاء فليرجع اليه. وبعد ان سرد امثلة كثيرة من الظهورات الالهية يقول الكتاب " ان الملاك هو صورة سابقة للمسيح المتجسد ، فالكائن الذى يظهر فى الاعلان لايمكن ان يكون مخلوقا لانه الله بنفسه . وذلك المنظر العظيم ، اشارة الى ذلك السر العجيب ، سر تجسد اللاهوت فى شخص المسيح "(١) .

وذلك لان كلمة ملاك فى الاصل ليست اسما للمخلوق الذى يعرف بهذا الاسم بل انها اسم للمهمة التى يقوم بها ، وهى تبليغ الرسائل ، فمعنى ملاك الرب هو المبلغ لرسائل الرب ولما كان الرب هو خير من يقوم بتبليغ رسائله لان كل ماعداه محدود ، والمحدود لايستطيع ان يعلن اعلانا كاملا ، ذات او مقاصد غير محدود ، لذلك يحق ان يسمى من جهة ظهوره لتبليغ رسائله بملاك الرب ، بمعنى " المعلن لمقاصده ، او المعلن لذاته " او باحرى بمعنى : ذاته معلنا او متجليا ، لانه لايعلن ذات الله سوى الله "(٢) .

وللتجسد الالهى لدى النصارى هدف عظيم ، انه من الاسباب الهامة لمعرفة الله فى ذاته . يقول الاب متى المسكين : الانسان بسبب الخطية انحجب عن معرفة الله كخالق حقيقى للعالم وكمخلص حقيقى للانسان ، فلا ناموس موسى ولا تعاليم الانبياء ولا الناموس الطبيعى فى ضمير الانسان ، ولا الفلسفة العميقة ، استطاعت

---

(١) جرهارد وس فوس " علم اللاهوت الكتابى " ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) عوض سمعان " الله وطرق اعلانه عن ذاته " ص ١٢ مكتبة كنيسة الاخوة القاهرة ١٩٧٢م .

ان تكشف الله فى ذاته لفكر الانسان وضميره على مستوى معرفة الله . لهذا تم التجسد ليستعلن كلمة الله ، لكى بواسطته يبلغ الانسان الى معرفة الله فى ذاته ، وهى المعرفة التى فيها بعينها يكمن خلاصه الابدى (١) .

وقد قمت بابطال هذه العقيدة الخرافية عقيدة التجسد ، الواضح بطلانها وكذبها ، بالادلة القوية والحجج الواضحة ، بل بأقوالهم المتناقضة بعضها عن بعض (٢) ، ولا مجال لذكرها هنا ، والذى يهمنا هو ان تلك العقيدة الخرافية قد أثرت تأثيرا واضحا على اكثر الصوفية الفلاسفة ، من الحلاج الى ابن عربى والجيلى ، باصطلاح معروف لديهم وهو " التجلى الالهى " . وبالطبع كان الحلاج اول من استعمل هذا المصطلح . وما التجلى الالهى عند الحلاج الا التجسد الالهى عند النصارى ، صورة طبق الاصل . وهذا واضح جدا من أقواله السابقة (٣) ، ومن قوله ايضا : نحن بشواهدك نلوذ ، وبسنا عزك نستضئ ، لتبدى ماشئت من شأنك ، وانت الذى فى السماء اله وفى الارض اله ، تتجلى كما تشاء مثل تجليك فى مشيئتك كأحسن صورة ، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان ، ثم اوعزت الى شاهدك الانى فى ذاتك الهيوّى ، كيف انت اذا مثلت بذاتى ، عند عقيب كراتى ، ودعوت الى ذاتى بذاتى ، وابديت

---

(١) الاب متى المسكين " القديس اثناسيوس الرسولى " ص ٥٠٥ دير القديس انبا مقار القاهرة ط الاولى ١٩٨١م .

(٢) رسائل الرسل " فى العهد الجديد واثرها فى انحراف المسيحية ، جـ ٢ ص ٤٦٢-٤٧٨ .

(٣) انظر ص ٣٢٠ من هذا البحث.

حقائق علومى ومعجزاتى ، صاعدا فى معارجى الى عروش ازلياتى ، عند القول من برياتى ، انى أخذت وحبست ، واحضرت ، وصلبت وقتلت واحرقت واحتملت الساقيات الذاريات اجزائى ، وان لذرة من ينجوج مظان هاكول متجلياتى اعظم من الراسيات"(١).

وعن ابى الحسن على بن مردويه قال "رايت الحلاج فى سوق القطيعة ببغداد يقول .... ايها الناس ، انه يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا جملة ، ولولا ستره لفتنوا جميعا ، فلا يديم عليهم احدى الحالتين ، لكنى ليس يستترعنى لحظة فاستريح ، حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى انوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ، ولا وجه ولا خبر"(٢).

بهذا واضح جدا مدى تأثير خرافات النصرانية على افكار الحلاج ، التى حاول - وقد نجح - ان يدشنها فى دائرة التصوف الفلسفى .

واننا نجد هذه الفكرة لدى اثناسيوس(٣) فى عبارته "تأنس الله لنتأله نحن"(٤) هذه العبارة هى التى صيغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على اساس الخنوص الشرقى القديم ، المقابل للكلمة او اللوغوس فى الخنوص الهلينى قديمه وحديثه .

---

(١) ماسينيون "اخبار الحلاج" ص ١١ والذهبى "سير اعلام النبلاء" ج ١٤ ، ص ٣٤٩ .

(٢) ن ك ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣) اثناسيوس القديس (٢٩٦ - ٣٧٣م) بطريرك الاسكندرية ، برز فى مجمع نيقية الاول بدفاعه عن العقيدة الارثوذكسية ضد الآريوسية ، اسهم بقدر كبير فى تثبيت الكاثوليكية (الموسوعة العربية الميسرة" ص ٥١ ، باشراف محمد شفيق غربال دار الشعب مصر ١٩٦٥م) .

(٤) د ، عبد القادر محمود "الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٣٦٠ .

الا ان هناك فرقا بسيطا ، اذ التجسد النصرانى انطلق من أساس خطيئة الانسان الاصلية ، اما التجلى الصوفى فينطلق من اساس الرحمة الالهية ، او الفضل الالهى .

يقول هنرى كوربان : ان الصوفية لم يأخذوا بتصور الهبوط او السقوط ، اذ ان العلاقة بين الاله والانسان لم تنشأ من السقوط ، وانما ارتبطت بضرورة محايثة فى الرحمة الالهية التى تشتاق الى الكشف عن ذاتها ، ومعنى هذا ، ان تجلى الاله فى الانسان لم يتم الا بواسطة التعالى بالمحسوس ورفعه الى درجة تجلى الهى ، او بتنزل العلو فى مظاهر تجلياته [1] "

نفهم من هذا ان الفرق بين التجسد النصرانى والتجلى الصوفى فى الكيفية فقط ، وبالتالى هناك فرق بينهما وهو ان النصارى يختصرون التجسد على المسيح فقط ، فيجعلون المسيح انسانا الهيا ، الذى يضم النهائى واللانهائى ، ويحتضن الداثر والابدى ، بينما الصوفية - وفى مقدمتهم الحلاج - وسعوا دائرة التجلى ، فيشمل المسيح وغيره من افراد مخصوصين .

فالله يتجلى - عند الحلاج - على من يشاء من افراد الانسان بعد ان تتخلص ذاته بواسطة الرياضة وقطع الشواغل المانعة وحجب الحظوظ النفسية مما يعوقها ويمانعها ، حتى يستطيع ان يصل الى معاينته فى ناسوته [2] .

---

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

(٢) وسوف يأخذ برأى الحلاج هذا كل من ابن عربى والجيلى ، باكثر عمقا وتفلسفا . اذ يقول ابن عربى : نسبوا " اى النصارى " الى الكفر وهو الستر ، لانهم ستروا الله الذى احيا الموتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى : لقد كفر الذين =

ومع ذلك كان الحلاج يجعل المسيح عيسى عليه السلام المثال الكامل للرجل الذى وصل الى تلك الدرجة معتقدا ان عيسى خليفة الله الذى كان شاهدا على

قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، فجمعوا بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام كله ، لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم . يقول الشارح " نسبوا فى ذلك الكفر ، لانهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى ، حيث توهموا انه فيها فكفرهم الله تعالى بقوله " لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم " لانهم بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام ، لا فى اجزائه لانهم لم يكفروا بحمل هو على الله لان الله هو ، ولا يحمل الله عليه فيقولوا هو الله لانه الله ، ولا بقولهم ابن مريم ، بل بحصر الحق فى هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حلوله فيه ، والله ليس بمحصور فى شئ بل هو المسيح وهو العالم كله ، فجمعوا بين الخطأ بالحصر وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى (ابن عربى " فصوص الحكم " بشرح الشيخ عبد الرزاق القاشانى ص ٢١٤ مكتبة البابى الحلبى واولاده مصر ط الثالثة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .) وزاد عبد الكريم الجيلى ايضاحا اذ يقول " وهم (اى النصارى) ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلى ، فقد اخطأوا فيه وضلوا ، اما خطؤهم فكونهم ذهبوا فيه الى حصر ذلك فى عيسى ومريم وروح القدس ، واما ضلالهم فكونهم قالوا بالتجسيم المطلق والتشبيه المقيد فى هذه الواحدية ، وليس من حكمها ماقالوه على التقييد ، فهذا هو محل خطئهم وضلالتهم . وليس فى الانجيل الا مايقوم به الناموس اللاهوتى فى الوجود الناسوتى ، وهو مقتضى ظهور الحق فى الخلق ، لكن لما ذهبت النصارى الى ماذهبوا اليه من التجسيم والحصر ، كان ذلك مخالفا لما هو فى الانجيل ، فعلى الحقيقة ماقام بما فى الانجيل الا المحمديون " الانسان الكامل " فى معرفة الاواخر والاوائل جـ ١ ص ١٢٦ ، مكتبة البابى الحلبى واولاده مصر ط الرابعة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م .)

وجوده والمجلى الذى تجلى الله فيه ، وفيه كان وجوده [1] . وهذا امر عجيب وغريب جدا ، اذ صدرت هذه الافكار من رجل ادعى انه مسلم ، لذلك يقول ماسينيون : كان الحلاج يرى ان الانسان المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها حقيقة الصورة الالهية التى طبعها الله فيه باعتباره انه خلق الانسان على صورته ، هكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية اساسا لنظريته فى الالـه الانسانى ، فى خلق العالم ، فى امر الملائكة السجود لآدم ، فى فتوة ابليس الذى اطاع الله حق الطاعة فى عصيانه اشد العصيان ، فى فتوة موسى التى حققها عيسى ، واخيرا مع الحلاج كصورة جديدة للمسيح فى الاسلام ، فكرة ومنهجا ومضمونا وشكلا على صورة جديدة [2] .

هذا وبعد ان اتضح لنا مدى تأثر الحلاج فى نظرية التجلى بالتجسد النصرانى ، ولو كان بينهما فرق فى الكيفية والهدف ، يجدر بنا ان ننتقل الان الى الكلام فى قضية الحلول الحلاجى ، ومدى تأثره بالحلول النصرانى ، من خلال امتزاج اللاهوت بالناسوت .

اتفق النصارى على عقيدة التجسد الالهى ، بواسطة المسيح عليه السلام ، لكنهم يختلفون فيما بينهم فى طبيعة المتجسد . هل طبيعته واحدة لانه اله ؟ ام ان له طبيعتين ، طبيعة الهية وطبيعة انسانية ، لانه ابن اله وابن الانسان معا ، وبذلك اجتمع فيه اللاهوت والناسوت ؟ واذا كانت له طبيعتان ، فمتى اتحدتا ؟ اقبل الولادة ام بعدها ؟

---

(١) انظر ص ٥٦ من هذا البحث.

(٢) ماسينيون " الطواسين " ص ١٧٥ .

هذه القضية هى سبب انقسامهم الى طوائف كثيرة ، واعطت كل طائفة لنفسها نتيجة هذا الاختلاف - لقبا خاصا ، لكن اشهرها ثلاث طوائف فقط ، وهى : النسطورية والارثوذكس ، والكاثوليك [1] .

١ - النسطورية :-

هذه الفرقة تنسب الى نسطور بطريرك القسطنطينية سنة ٤٢٨ م (وليس نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المأمون كما زعمه الشهرستانى) [2] وقد رأى نسطور : ان مريم العذراء ليست ام الاله ، اذ لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان ، ثم اتحد ذلك الانسان بعد ولادته بالاقنوم [3] الثانى ، اقنوم الابن ، وليس ذلك الاتحاد بالمزج ، وجعلهما شيئا واحدا .

---

(١) أما البروتستانت فهى فرقة حديثة داعية الى اصلاح الكنسية الكاثوليكية من عدة امور ابتدعتها ، فى عهدها الاخير ، كصكوك الغفران والاستحالة ، وحق تفسير الكتاب المقدس ، ظهرت فى القرن السادس عشر بيد " مارتن لوثر " وليست الحركة اصلاحا للنصرانية ، معنى هذا ان ما اشارت حركة الاصلاح هو افعال رجال الكنيسة أما الامور العقائدية فلم تكن موضوع اصلاح تلك الحركة ، اذ تلقى رجال الاصلاح النصرانية من الاجيال السابقة واعتنقوا كما هى ، وتحتل البروتستانت اغلبية النصارى فى اندونيسيا ، (اقرأ "تاريخ الاصلاح فى القرن السادس عشر" ميرل د وبينياه ، ترجمة ابراهيم الخورانى مكتبة المشعل بيروت ط الثالثة ١٩٨٢م) .

(٢) " الملل والنحل " ج ١ ص ٢٦٨ .

(٣) الاقنوم Hipostatis هو الاصل والشخص ، وعند قدماء الفلاسفة هو الحقيقة الوجودية والاقانيم عند الاسكندرانيين ثلاثة وهى الواحد والعقل والنفس الكلية (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ١ ص ١١٢) .

وليس الاتحاد اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا . لان الاله منحه المحبة ووهبه النعمة. فصار بمنزلة الابن [١] . فكان نسطور اذن يرى ان مريم ليست ام الله الا بالمعنى الاضافى او المجازى . كما ان الانسان يسوع ليس ابن الله حقا وفعلا . وان اطلقت عليه هذه التسمية فبمعنى انه اصبح أهلا لها بالنعمى فقط . وفى الحقيقة ان نسطور لم يكن اول من قال بهذا القول بل كان تابعا لثيود وروس المصيصى (٣٥٠ - ٣٢٨م) [٢] .

معنى هذا ان نسطور ماكان يعتقد بالوهية المسيح ، وان كان يعتقد انه فوق الناس [٣] ، ولكن بقوله " ان الابن اتحد مع الانسان فى المسيح بعد ولادته ، قد

---

(١) محمد ابو زهرة" محاضرات فى النصرانية" ص ١٨٦ . دار الفكر العربى مصر ١٣٨١هـ/ ١٩٦٦م. وانظر" الملل والنحل" للشهرستانى جـ ١ ص ٢٦٨ - ٢٧٠. والفصل فى الملل والاهواء والنحل" ابن حزم جـ ١ ص ٣٩ . مكتبة محمد على صبيح واولاده القاهرة بدون تاريخ وانظر " اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية جـ ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) لويس غرديه وج ، قنواتى " فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية، ترجمة د ، صبحى الصالح، ود ، فريد جبر جـ ٢ ص ٣٠٣ دار العلم للملايين بيروت ط الاولى ١٩٦٧ م .

(٣) فقد حوكم نسطور بسبب رأيه هذا . فى مجمع أفسس برئاسة كيرلس بطريرك الاسكندرية (٤١٢- ٤٤٤م) فقرر المجمع ابعاده عن منصبه ونفيه الى مصر ، كما قرر بلعنه ولعن اتباعه وذلك فى سنة ٤٣١م ، وقد انتشرت آراء نسطور ودرست ، حتى احياها اسقف نصيبين سنة ٤٥٠ م اسمه برصوما ، (٤٢٠-٤٩٥م) وكاتب شاعر رئيس مدرسة الرها سنة ٤٣٧ - ٤٥٧م اسمه نرسيس (٣٩٩ - ٥٠٢م) فكانا المؤسسين الحقيقيين لفرقة النسطورية . (لويس غرديه . وج ، قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية" جـ ٢ ص ٣٢٤)

وضع الاساس للقول بالطبيعتين للمسيح . وهو فعلا ماعتقده النساطرة فيما بعد .

يقول نوفل نعمة الله فى كتابه "سوسنة سليمان فى اصول العقائد والاديـــان" ان النسطوريين يسمون الكلدان ، يسكنون خاصة فيما بين النهرين ، والبلاد المجاورة لهما ، . . . كانوا يعتقدون ان فى المسيح اقنومين ، كما ان فيه طبيعتين ، وان هذين الاقنومين وهاتين الطبيعتين قد التصقتا ، حتى صار منهما رؤية واحدة[١] .

معنى ذلك ان النساطرة قد انحرفوا عن مبادىء زعيمهم "نسطور" اذ قالوا بامتزاج اللاهوت فى الناسوت[٢] ، وهذا الانحراف حدث فى القرن السادس الميلادى علـــى يد باباى الاكبر (٥٥٠ - ٦٢٧م)[٣] .

فمنذ ذلك الحين كان النساطرة يعتقدون بان الاله اتحد مع الانسان بمعـــنى انهما صارا شيئا واحدا ، كاتحاد الماء يلقى فى الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ،

---

(١) محمد ابو زهرة" محاضرات فى النصرانية "ص ١٨٧ .

(٢) لويس غرديه ، وج ، قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية" جـ ٢ ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٣) كاتب ولد فى بيت عيناتا ، درس ودرّس فى نصيبين ، وترهب فى دير ايزلا ، تعهد الكنيسة النسطورية اثناء شغور الكرسى البطريركى (٦٠٧ - ٦٢٧م) له كتـــاب الاتحاد (المنجد فى الاعلا ("ص ١٠٦) .

او اشراق الشمس فى كوة على بلورة ، او كظهور النقش فى الشمع اذا طبع بالخاتم[١] .

بهذا اصبحت النسطورية تتفق - او تقترب على الاقل - مع مذهب الكاثوليك .

٢ - الكاثوليك[٢] . (الملكانية) :

هم القائلون ان للمسيح طبيعتين ، الهية وانسية ، اى اجتمع فيه اللاهوت والناسوت ، وهو مع الله فى اللاهوت ومعنا فى الناسوت ، حيث امتزجت الطبيعة الالهية مع جسد المسيح كما يمازج الخمر او الماء اللبن ، او كاتحاد النار فى الصحيفة المحماة ، فالمسيح اله تام كله وانسان تام كله ، فصارا شيئا واحدا[٣] . وقرر هذا المذهب فى صورة حاسمة فى مجمع خليقدونية المنعقدة فى سنة ٤٥١ م. وقد انتصر لهذا المذهب الامبراطور الرومانى ، ومن ثم اطلق عليه اسم المذهب الملكى او الملكانى ، نسبة الى الملك اى امبراطور روما ، وليست نسبة الى شخص اسمه ملكا ، كما زعمه الشهرستانى[٤] .

بهذا تبين لنا اذن ان المذهبين النسطورية والكاثوليك ، اتفقا على ان للمسيح طبيعتين الهية وناسوتية ، ثم اتحدتا او امتزجا فصارا شيئا واحدا[٥] .

---

(١) للتوسع اقرأ بحثى " رسائل الرسل فى العهد الجديد واثرها فى انحراف المسيحية" جـ ٢ ص ٤٨٨ - ٤٩٢ .

(٢) كاثوليك معناه جامعة .

(٣) انظر " الملل والنحل" الشهرستانى جـ ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٨ و " الفصل فى الملل والأهواء والنحل" ابن حزم ، جـ ١ ص ٣٩ ، و " اغاثة اللهفان" ابن قيم الجوزية جـ ٢ ص ٢٧٧ .

(٤) الملل والنحل" جـ ١ ص ٢٦٦ .

(٥) للتوسع اقرأ بحثى السابق جـ ٢ ص ٤٩٥ - ٤٩٧ .

٣ - الارثوذكس[١] (اليعقوبية) :

هم القائلون بالمونوفيزية ، اى بالطبيعة الواحدة فى المسيح . فالمسيح ذو طبيعة واحدة ، وهو وحدة كاملة مطلقة فى الطبيعة والاقنوم ، حيث انقلبت الطبيعة الالهية لحما ودما ، فصار الاله هو المسيح ، وهو الظاهر بجسده ، بل هو هو ، او بعبارة اخرى ، ظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الله ، لا عن طريق الحلول ولا على سبيل الاتحاد ، بل صار هو هو ، فيقال : الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار انسانا ، كالفحمة تطرح فى النار ، فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحما . وهى لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة ، بل هى جمرة[٢] . فكان المقتول والمصلوب هو المسيح وهو الله ، ويبقى العالم ثلاثة ايام بلا مدبر[٣] .

تأسس هذا المذهب على ايدى ثلاثة رجال هم : اوطيخوس[٤] ، وكيرلس[٥] ، ود يوسقوراس[٦]

---

(١) ارثوذكس معناه استقامة الرأى .

(٢) انظر " الملل والنحل " الشهرستانى جـ ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ والفصل فى الملل والاهواء والنحل " ابن حزم جـ ١ ص ٣٩ - ٤٠ و " اغاثة اللهفان " ابن قيم الجوزية جـ٢ ص ٢٧٦ .

(٣) للتوسع اقرأ بحثى السابق جـ ٢ ص ٤٩٢ - ٤٩٥ .

(٤) اوطيخوس (٣٨٨ - ٤٥٤م) رئيس دير عظيم فى القسطنطينية سنة ٤٠٨م اصله من اليونان (المنجد فى الاعلام " ص ٩٦ .)

(٥) كيرلس بطريرك الاسكندرية (٤١٢ - ٤٤٤م) رأس مجمع افسس الذى حرم فيه نسطور (المنجد فى الاعلام ص ٦٠٤) .

(٦) د يوسقوراس بطريرك الاسكندرية (٤٤٤ - ٤٥١م) خليفة كيرلس (المنجد فى الاعلام ص ٢٩٧) .

وقد اقر هذا المذهب معظم المجتمعين فى مجمع افسس الثانى المنعقد فى القرن الخامس (هذا المجمع تسميه الكاثوليك مجمع اللصوص) واكتسب قوة بعد ان انتصر له فى القرن السادس يعقوب البرادعى ، حتى اطلق على هذا المذهب اسم اليعقوبى وعلى اتباعه اليعاقبة ، او اليعقوبيين (١) .

عرفنا مما سبق ثلاث طوائف نصارى معروفة ، ومدى اختلاف بعضها عن بعض ، وهناك طوائف متفرعة منها (٢) ، بالاضافة الى طائفة موحدة منتشرة عبر القرون ذكرتها بالتفصيل فى بحثى السابق (٣) .

---

(١) د . على عبد الواحد وافى "الاسفار المقدسة فى الاديان السابقة للاسلام" ص ١٣٢ . ومحمد ابوزهرة " محاضرات فى النصرانية " ص ١٦٦ .

(٢) انظر بحثى السابق جـ٢ ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .

(٣) وجدت فى القرون القديمة فرق نصرانية ظلت عقائدها على التوحيد ، منها :
١- الابيونيين Ebionites ٢- فرقة الشمشاطى وهم اتباع بولس الشمشاطى Paul de Somosate ٣- فرقة الاريوسيين ، اتباع آريوس . ARIUS
٤- فرقة مقدونيوس. (انظر بحثى السابق جـ١ ص ١٦٠ - ١٦٧) وتوجد فى هذا العصر عدة اشخاص يقرون بالتوحيد ، فى انجلترا رجل يدعى " جون بيدل " (١٦١٦ - ١٦٦٢م) لقب بانه ابو التوحيد الانجليزى ، وعالم طبيعى وهو " جون بريستلى " وفى هولندا نجد "توماس اكمباس" وفى بولندا ، نجد طبيبا مشهورا وهو "جيورجيو بيدارنا " وكان فى المجر ، ملك موحد اسمه "جون سيجسموند " (١٥٤ - ١٥٧١م) .
كما توجد هيئات متعددة خاصة للنصارى الموحدين ، فى هولندا : الجمعية الدولية للحرية الدينية :
(International Association For Religious Freedom)
وفى بريطانيا الاتحاد البريطانى والاجنبى للتوحيد :
(The British and Foreign Unitarian Association)

وتلك الطوائف الثلاث وجدها المسلمون فى الارض التى فتحوها ، من شمال الجزيرة والشام ثم مصر ، وما جاورتها ، واذا رجعنا الى كتب تاريخ الفلسفة فى الاسلام نجد فيها ان للنصارى دورا كبيرا فى قصور الخلفاء من بنى امية وعباسية كأطباء او أساتذة علم الطب او كمترجمين ، خاصة السريان النساطرة ، الذين كانوا معلمين فى مدارس فلسفية منتشرة فى الرها ونصيبين ، وجند يسابور.(١) فعلى سبيل المثال اسرة جورجيس بختيشوع كانوا اطباء يخدمون الخلفاء العباسية لمدة ثلاثة قرون.(٢)

وفى المانيا : الاتحاد الدينى للموحدين البروتستانيين الاحرار:

(The Religous Union of Free Protestant German Unitarian)

وفى الولايات المتحدة الامريكية : الجمعية العامة للموحدين والمسيحيات الاخرى

(The General Alliance of Unitarian and Other Chistian Women)

(انظر بحثى السابق جـ٢ ص ٦١٠ - ٦١٢)

(١) للتوسع الى معرفة اسماء الاطباء والحكماء والمترجمين النصارى ،انظر : الفهرست ، ابن النديم ،ص ٣٤٠ - ٣٤٢ . وطبقات الاطباء والحكماء "ابن جلجل ،ص٦٣ - ٨٢ تحقيق فؤاد سيد مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. وعيون الانباء فى طبقات الاطباء "ابن ابى اصيبعة: ص١٨٣ - ٣٢٩ . واقرأ "من الاسكندرية الى بغداد" د ، ماكس مايرهوف ، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ،د ، عبد الرحمن بدوى ،ص ٣٧ - ١٠٠ و"تاريخ الفلسفة فى الاسلام" ت ج دى بور ،ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابو ريدة: ص١٩ - ٤٠ .

(٢) جورجيس بن بختيشوع الجند يسابورى رئيس اطباء جند يسابور نسطورى المذهب ، استقدمه الخليفة ابوجعفر المنصور الى بغداد سنة ١٤٨هـ وصار طبيبه الخاص الى ان توفى فى خلافته سنة ١٥٢هـ وابنه بختيشوع استقدمه الخليفة المهدى من جند يسابور ليحل محل ابيه ، فظل فى خدمته وخدمة الرشيد. ثم جبريل بن بختيشوع ، كان يخدم الرشيد ثم الامين والمأمون الى ان توفى سنة ٢١٣هـ . (ابن جلجل.طبقات الاطباء والحكماء.ص ٦٣ - ٦٤ وابن النديم.الفهرست ، ص ٤١٢ - ٤١٣ . و"ابن ابى اصيبعة"عيون الانباء" ص١٨٣ - ٢٠١)

ويوحنا بن ماسويه[١] وحنين بن اسحاق[٢] وابنه اسحاق بن حنين[٣] وقسطا بن لوقا[٤] ويوحنا بن البطريق[٥] . وقبل ذلك كان معاوية بن ابى سفيان ، جعل سرجون (Sergins) بن منصور الرومى كاتبه وصاحب امره ثم ورث تلك المكانة ولده يحى الدمشقى الـــذى

---

(١) ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، من اطباء جند يسابور نسطورى المذهب قلـــده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية . فخدمه والامين والمأمون وبقى على ذلك الى ايام المتوكل ، جعله المأمون سنة ٢١٥هـ رئيسا لبيت الحكمة ، توفـــى سنة ٢٤٣هـ وكان من تلاميذه حنين ابن اسحاق (ابن جلجل،طبقات الاطباء والحكماء. ص ٦٥ - ٦٦ . وابن النديم.الفهرست ص ٤١١ - ٤١٢ . وابن ابى اصيبعة "عيون الانباء" ص ٢٤٦ - ٢٥٧) .

(٢) ابو زيد حنين بن اسحاق العبادى ، تلميذ يوحنا بن ماسويه توفى ٢٦٤ فى زمان المعتمد كان فصيحا لسنا بارعا شاعرا ،وكان رئيسا لبيت الحكمة (ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ص ٦٨ - ٧٠ وابن النديم : الفهرست ص ٤٠٩ - ٤١٠ وابن ابى اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٥٧ - ٢٧٤) .

(٣) ابو يعقوب اسحاق بن حنين بن اسحاق العبادى توفى ببغداد فى ايـــام المقتدر سنة ٢٩٨هـ فصيحا بالعربية واليونانية والسريانية (ابن النديـــم ، الفهرست ، ص ٤١٥ وابن ابى اصيبعة: عيون الانباء ،ص ٢٧٤ - ٢٧٥) .

(٤) قسطا بن لوقا البعلبكى ، طبيب حاذق نبيل فيلسوف ، عالم بالهندسة والحساب توفى سنة ٢٥٠هـ (ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ص ٧٦ وابن النديم الفهرست ص ٤١٠ - ٤١١ . وابن ابى اصيبعة: عيون الانباء ص ٣٢٩ - ٣٣١)

(٥) يوحنا بن البطريق الترجمان مولى المأمون ، (ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ص ٦٧ وابن النديم ، الفهرست ص ٣٤١ وابن ابى اصيبعة :عيون الانباء ص ٢٨٢) .

خدم الامويين زمنا ثم اعتزل ، والتحق باحد الاديرة القريبة من القدس[١] .

ولاشك ان احتكاك المسلمين باولئك النصارى ، قد احدث تأثيرا كبيرا واسعا عليهم ، خاصة فى قضايا علم الكلام والتصوف ، بل ان من اسباب ظهور بدعة علم الكلام — التى ابتدعها لاول مرة المعتزلة — اقامة الحجة والدفاع عن الاسلام ، ورد اعلى هؤلاء النصارى بالاضافة الى اصحاب الملل الاخرى . فان وجود المتكلمين النصارى بين المسلمين ، من امثال يحى الدمشقى ، كاف جدا ، لاحداث التأثير ، فكيف اذا تجاوز الامر حد التجاور الى المناظرة الدينية والجدال الطويلة ، والحوار الشديدة بين المسلمين والنصارى ، هؤلاء يؤيدون دينهم واولئك يبرهنون على صحة معتقداتهم[٢] . واذا كانت قضية الحلول ، حلول الاله بالانسان مرفوضة من قبل اهل السنة والجماعة ، وجميع المتكلمين بكل فرقهم ومذاهبهم ، فانها مقبولة لدى بعض الفرق التى تنتسب الى الاسلام ، وهى فرق غلاة الشيعة ، ثم بعض الصوفية الفلاسفة ، وفى مقدمتهم الحلاج . لذا يعتبر غلاة الشيعة مصدرا مباشرا للحلاج فى بناء فلسفته الحلولية ، ان لم يكن هو فعلا من رجال الغلاة ، كما سنرى فيما بعد .

واذا كان النصارى اختصروا حلول الاله بالمسيح فقط ،

---

(١) زهدى حسن جار الله "المعتزلة" ص٢٣ ، شركة مساهمة مصرية ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م .

(٢) للتوسع فى معرفة مدى تأثر المتكلمين - خاصة المعتزلة - بالنصارى اقرأ "المعتزلة" زهدى حسن جار الله ص ٢٣ - ٣٦ ، حيث بين فيه ان المعتزلة تأثروا بالنصارى فى عدة مباحث وقضايا ، منها القول بخير الله ، والقول بالاصلح ، ونفى الصفات ، والمجاز والتأويل ، وحرية الارادة ، وغيرها .

واذا كان الغلاة يختصرون الحلول بالأئمة او القائمين مقامهم فحسب ، فان الصوفية الفلاسفة وسعوا الدائرة ، فان الله يمكن ان يحل في اى انسان يستعد لذلك بواسطة الرياضة ، وتحطيم الحجب ، كما سبق ذكره . معنى هذا ان حلول النصارى يؤديهم الى التجسيم والتجسيد الخالصين ، أما حلول الصوفية جمع بين التنزيه والتشبية ، او بعبارة اخرى بين المفارق والمحايث ، ولا شك ان هذا هو الجمع بين النقيضين ، وهو من اللامعقول ، اوما لا يدرك بالعقل والفهم ، ولا يتأتى تصوره الا بالذوق عن طريق الوجدان[1] .

يقول ماسينيون : قول الحلاج "انا الحق" معناه انا الحق الخالق ، ومع ذلك يصف الحلاج الالوهية بالتجريد والتنزيه ، ولم يخطر بباله مطلقا ان معرفة الله المنزه شئ في غير مقدور الانسان . وذلك لانه يرى ان الانسان المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بانواع الرياضة والمجاهدة ، حقيقة الصورة الالهية التي طبعها الله فيه ، لان الله خلق الانسان على صورته[2] .

واذا رجعنا الى كتب الفرق نجد فيها ان عقيدة الحلول لم تنفك عن الغلاة . يقول الشهرستاني[3] : الغلاة على اصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلول... مذهبهم ان الله تعالى قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر في كل شخص من

---

(١) د . عاطف جودة نصر "الرمز الشعري عند الصوفية" ص ٤٦٣ .

(٢) نيكلسون : "في التصوف الاسلامي وتاريخه" ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) الملل والنحل ، جـ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

اشخاص البشر ، وذلك بمعنى الحلول ، وقد يكون الحلول بجزء ،وقد يكون بكل . أما الحلول بجزء ، فهو كاشراق الشمس في كوة او اشراقها على البلور[١] . اما الحلول بكل فهو كظهور ملك بشخص ، او شيطان بحيوان[٢] . وهؤلاء هم الذين غلوا في ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخليقية ، وحكموا فيهم باحكام الالهية ، فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالاله وربما شبهوا الاله بالخلق . . . وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية[٣] . وهؤلاء كما يقول الاسفراينى ، ينتسبون الى الاسلام ، ولا يعدون في زمرة المسلمين ، ولا يكون من جملة الاثنتين والسبعين ، وهم اكثر من عشرين فرقة[٤] .

وهذا ماأكده الشيعى الكبير النوبختى[٥] نفسه اذ يقول[٦] : فرق اهل الغلو ممن انتحل التشيع ومرجعهم جميعا لعنهم الله الى الخرمدينية[٧] والمزدكية والزندقية والدهرية ، وكلهم متفقون على نفى الربوبية عن الله الجليل الخالق تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ، واثباتها في بدن مخلوق ، دليل على ان البدن مسكن للاله .

---

(١) كما قالت النسطورية .

(٢) كما قالت اليعقوبية .

(٣) الملل والنحل" جـ ١ ص ٢٠٣ .

(٤) التبصير في الدين "ص ٧١ .

(٥) الحسن بن موسى بن الحسن النوبختى (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) عالم بالفلسفة ، من اهل بغداد ، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة (الزركلى "الاعلام" جـ ٢ ص ٢٢٤)

(٦) فرق الشيعة "تحقيق د ، عبد المنعم الحفنى . ص ٦٤ ، دار الرشاد القاهرة ط الاولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

(٧) الخرمدينية هم الذين يدينون بالخرم ، يعنى اللذة ، فهم فرقة الاباحية وهم الابومسلمية (د ، عبد المنعم حفنى هامش "فرق الشيعة "ص ٦٤) .

وان الله تعالى نور وروح ينتقل فى هذه الابدان تعالى الله عن ذلك[١] . وعلى هذا فان الغلاة لم يعتقدوا ان احد الائمة هو الاله نفسه ، وانما هو نور ينتقل ويتناسخ ، وهذا الشخص يحل فيه روح الاله ، على انه مسكن ولا يلبث ان ينتقل منه الى آخر ، ولعل الذى دعاهم الى ذلك انهم كانوا يرون الشخص الذين يدعون فيه الاله يموت بفناء جسده ، فيعللون ذلك بان روح الله قد فارقته ، وانتقلت الى غيره وادى ذلك الى قولهم بتناسخ روح الاله وانتقالها الى الأئمة ، ومن ثم هناك ارتباط بين الحلول والتناسخ[٢] .

لذا رأى ل . ماسينيون انه لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بان هذه النماذج الثلاثة (على ، محمد ، سلمان) يمكن ان يكون الها بجوهره ، فعند جميع الغلاة ان الله لا يمكن معرفته فى ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، انما الامر هنا امر تأليه بالمشاركة[٣] .

كما رأى الدكتور على سامى النشار ان الغلاة لم يعتبروا الأئمة الهة ، وانما قالوا بحلول جزء الهى فى الامام ، فهو شخص مقدس مصون[٤] » فالشخص الذى يغالى فيه لا يكون هو الاله نفسه ، وانما هو صورة وشكل يتمثل فيهما الاله ، عن طريق

---

(١) " فرق الشيعة " ٦٤ .

(٢) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام " ص ٥٢٠ - ٥٢١ . مطابع غباشى طنطا ، ط الاولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م .

(٣) سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى ايران ، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٣٨ .

(٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " جـ ٢ ص ٧٨ .

حلول الجزء الالهى فيـــه "[1]

وهذا - فعلا - ماعتقده الحلاج عن نفسه ، عند ما صرح بعبارته المشهـــورة " انا الحق " .

وقد اتفق المؤرخون على ان أول صورة غلو فى سيدنا على رضى الله عنه نجدها فى السبئية وهم اتباع عبد الله بن سبأ[2] ، كان يهوديا يمنيا فاظهر الاسلام ، فـــى السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه ، كان ابن سبأ اول من نـادى بالوهية على فى حياته ، وقال لعلى كرم الله وجهه : انت انت ، يعنى انت الالـه . فنفاه الى المدائن .. وزعم ان عليا حى لم يمت ففيه الجزء الالهى ، ولا يجـــوز أن يستولى عليه . وهو الذى يجئ فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وانـــه سينزل الى الارض بعد ذلك ، فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا[3] . ويذكر المقريـــزى[4] ان الغلاة كلهم اخذوا عن ابن سبأ القول بان الجزء الالهى يحل فى الأئمة بعـــد

---

(١) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام " ص ٥٢١ - ٥٢٢ .

(٢) اسمه عبد الله بن وهب الراسبى الهمذانى ، وهناك من حاول - من المتأخريـــن ان ينكر وجود حقيقة ابن سبأ ، ويرى انه شخصية وهمية ، وابن سبأ مجرد اســـم كناية عن عمار بن ياسر (اقرأ " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " د ، على سامـــى النشار جـ ٢ ص ٣٦ - ٤١) .

(٣) الشهرستانى " الملل والنحل " جـ ١ ص ٢٠٤ .

(٤) احمد بن على بن عبد القادر الحسينى (٧٦٦ - ٨٤٢هـ/ ١٣٦٥- ١٤٤١م) مؤرخ الديار المصرية ولد ونشأ ومات فى القاهرة . وولى فيها الحسبة والخطابة والامامة مرات ، وتآليفه زادت على مئتى مجلد (الزركلى " الاعلام " جـ ١ ص ١٧٧ - ١٧٨) .

على بن أبى طالب[١] ، ودعا الى ذلك قوما من غواة الكوفة ، ورفع خبرهم الى علـــى رضى الله عنه . فامر باحراق قوم منهم فى حفرتين . فلما قتل على رضى الله عنه زعم ابن سبأ ان المقتول لم يكن عليا ، وانما كان شيطانا تصور للناس فى صورة علـــى ، وان عليا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام[٢] .

وهذه العقيدة لم تمت باحراق هؤلاء وانما حاول ابن سبأ فى منفاه بالمدائـــن ان يعيد نشرها ويجذب لها الانصار من جديد . وبذلك فان السبئية هم اول مـــن الهوا سيدنا على رضى الله عنه فى حياته ، وكانت هذه العقيدة اساسية فى مذهبهم. يقول فان فلوتن[٣] : ان عقيدة السبئية انما بنيت على الرأى القديم القائل بتجســد الالوهية ، فكانوا يعتقدون ان جزءا الهيا تجسد فى على وذلك بحلول الجزء فيــه ، وتجعل السبئية للامام نصيبا من الالوهية نفسها[٤] .

ثم اخذ الغلو ينتشر فى المجتمع الاسلامى - خاصة فى العراق - وبالتالى تنتشر ايضا عقيدة الحلول ، حلول الاله فى الائمة . فمن الغلاة الذين يعتقدون بالحلـــول

---

(١) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام" ص ٨٥ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق" ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، و" الاسفرايني " التبصير فـى الدين" ص ٧١- ٧٢ . والملطى " التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع" ص ١٨ .

(٣) Geralf Van Vloten (ت ١٩٠٣م) مستشرق هولندى تلميذ دى خويه (د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة المستشرقين" ص ٢٨٥)

(٤) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام" ص ٨٧ .

رجلان يقال لاحدهما صائد النهدى وبيان بن سمعان . وبيان بن سمعان التميمي هذا ، شخصية نالت شهرة كبيرة فى محيط الغلو ، له اتباع كثيرة بعد موت استاذه حمزة البربرى . وكان يقول : جل فى علىّ جزء الهى ، واتحد بجسده ، وكان يعلم الغيب ، اذ اخبر عن الملاحم وصح الخبر وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر . . . ثم ادعى بيان انه قد انتقل اليه الجزء الالهى ، بنوع من التناسخ ولذلك استحق ان يكون اماما وخليفة وذلك الجزء هو الذى استحق به آدم سجود الملائكة[1] ، وان روح الله حلت فيه[2] ، كما كان يدعى بمعرفة الاسم الاعظم[3] .

فكان بيان اذن حلوليا يدين بدورة الحلول ، ثم تكونت الفرقة السمعانية وقالت بنبوة بيان بن سمعان والوهيته واعتنقت الحلول والتناسخ[4] .

ومن تلاميذ بيان رجل يدعى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ، وكان يدعى لنفسه الالهية على معنى الحلول[5] .

---

(١) النوبختى " فرق الشيعة " ص ٣٩ والشهرستانى " الملل والنحل " جـ ١ ص ١٧٦ . والبغدادى " الفرق بين الفرق " ص ٢٣٦- ٢٣٧ . والاسفراينى " التبصير فى الدين " ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام" ص ١٣٤ .

(٣) الاشعرى " مقالات الاسلاميين " جـ ١ ص ٦٧ .

(٤) الملطى " التنبيه والرد " ص٢٣ .

(٥) الاسفراينى " التبصير فى الدين " ص ٧٣ ، والبغدادى " الفرق بين الفرق" ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

ومن الغلاة الحلوليين ايضا الجناحية وهم اتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابى طالب . وكانوا يزعمون ان روح الاله تحل فى الانبياء والأئمة ثم فى نفسه [١] .

ومن الغلاة الحلوليين ايضا الخطابية ، هم اتباع ابى الخطاب الاسدى ، وكانوا يزعمون ان الأئمة آلهة ، وان اولاد الحسن والحسين كانوا ابناء الله ، وان جعفر اله ، فلما بلغ ذلك جعفرا لعنه وطرده . ثم يدعى بعد ذلك الالهية لنفسه [٢] . واتباعه افترقوا بعد موته الى خمس فرق [٣] ، كلهم يزعمون ان الأئمة الهة [٤] .

---

(١) الاسفراينى "التبصير فى الدين" ٧٣ . والبغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٢) النوبختى "فرق الشيعة" ص ٥٢ - ٥٣ ، والشهرستانى "الملل والنحل" جـ ١ ص ٢١٠ - ٢١١ . والبغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٢٤٧ - ٢٤٨ والاسفراينى "التبصير فى الدين" ص ٧٣ - ٧٤ .

(٣) وهى : المعمرية ، والبزيغية ، والعميرية ، والمفضلية ، والخطابية المطلقة (البغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ، الاسفراينى "التبصير فى الدين" ص ٧٤) .

(٤) ن ك والشهرستانى "الملل والنحل" جـ ١ ص ٢١١ - ٢١٢ .

ومنهم ايضا العلبائية او الذمية ، اصحاب العلباء بن ذراع الدوسى ، وكانوا يزعمون ان عليا هو اله ، وذموا محمدا صلى الله عليه وسلم ، لانه بعث ليدعو الى على فدعا الى نفسه (١) .

لذلك عدها كل من البغدادى (٢) والاسفرايني (٣) من الفرقة الغرابية ، الذين زعموا ان الله ارسل جبريل الى على ، فغلط فى طريقه فذهب الى محمد ، لانه كان يشبهه ، وقالوا كان اشبه به من الغراب بالغراب .

ومنهم ايضا "الشريعية والنميرية" اتباع رجل كان يدعى شريعا ، وكان يقول "ان الله حل فى خمسة أشخاص ، فى محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وزعموا ان هؤلاء الهة ، وكان بعده من اتباعه رجل يعرف بالنميرى ، وكان يدعى فى نفسه ان الله حل فيه (٤) . ثم الرزامية ، اتباع رزام بن رزم ، ظهروا بخراسان فى أيام ابى مسلم الخراسانى وزعموا ان روح الاله حلت اليه (٥) . ومن اتباعه المقنع الذى ادعى الالهية لنفسه ، على مخاريق اخرجها ، وتابعه مبيضة ماوراء النهر (٦) .

---

(١) الشهرستانى "الملل والنحل" جـ ١ ص ٢٠٦ . والبغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٣٥١ . والاسفرايني "التبصير فى الدين" ٧٥ .

(٢) الفرق بين الفرق "ص ٢٥٠ . (٣) التبصير فى الدين ٧٤ .

(٤) البغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٢٥٢ والاسفرايني "التبصير فى الدين ٧٥ .

(٥) الشهرستانى "الملل والنحل" جـ ١ ص ١٧٨ - ١٧٩ والبغدادى "الفرق بين الفرق" ص ٢٥٦- ٢٥٧ . والاسفرايني "التبصير فى الدين" ص ٧٦ .

(٦) الشهرستانى "الملل والنحل" جـ ١ ص ١٧٩ والبغدادى "الفرق بين الفرق. ص ٢٥٧ - ٢٥٩ والاسفرايني، التبصير فى الدين" ص ٧٦ .

نكتفى بهذا القدر عن ذكر بعض الغلاة الشيعة الذين اعتقدوا بعقيدة الحلول، حلول الاله فى الائمة والقائمين مقامهم.ثم جاء الحلاج فاعتنق هذه العقيدة، واخذ يعمقها ويفلسفها وعبرها بافكار منظمة ، واساليب جذابة ، وعبارات مذهبة ، بادخال مصطلحات نصرانية(اللاهوت والناسوت ، الجزئى، الكلى) ، وبعد ان خلطها بخلطة صوفية عرفانية ، وسع دائرة الحلول ، لاجل تدشينها فى محيط التصوف الفلسفى ، بهدف قبولها لدى الشيعة وغيرهم.

هذا ، وكان ظهور الحلاج متزامنا مع نشاط حركة القرامطة ، التى تنشر الرعب والفوضى فى العالم الاسلامى . وذكر ميشال فريد ، فى كتابه "الحلاج" انه كان بين الحلاج وابى سعيد الجنابى [1] ، اتفاق على مايدعى الآن بوحدة الهدف، وان الزعيم القرامطة والحلاج قد التقيا واتفقا على ان ينقض كل منهما بناء العباسيين بطريقته الخاصة ، ولذلك ساركل فى طريقه مؤمنا انه الافضل ، . . . افترقا على اول مفترق ، لكنهما تواعدا على اللقاء القريب فى البصرة أو فى عدن أو فى بغداد . وبعد اتمام الرسالة واعادة الحق الى نصابه"[2]

---

(١) الحسن بن بهرام الجنابى ابو سعيد قتل سنة ٣٠١هـ، كبير القرامطة ومعلن مذهبهم ، من اهل جنابة بفارس، ونفى منها ، فاقام فى البحرين ، ودعا العرب الى نحلته ، فعظم امره ، فحاربه الخليفة ، فظفر الحسن ، وصافاه المنذر العباسى (ابن خلكان ، وفيات الاعيان" جـ ٢ ص ١٤٧) .

(٢) ميشال فريد غريب "الحلاج أو وضوء الدم" ص ١٠٦ - ١٠٩ ، دار مكتبة الحياة بيروت ط الاولى بدون تاريخ.

فكان بين الحلاج وابى سعيد الجنابى زعيم القرامطة اذن اتفاق فى الهدف السياسى ، وهو انقلاب على الدولة العباسية ، وهذا ماأكده امام الحرمين [١] فى كتابه " الشامل" ونقله ابن خلكان [٢] : ان الثلاثة - الجنابى ، وابن المقفع [٣] والحلاج - تواصوا على قلب الدولة ، والتعرض لافساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطرا ، أما الجنابى فكان فى الاحساء ، وابن المقفع توغل فى اطراف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد [٤] ، ثم علق ابن خلكان على هذا الكلام ، بانه غير مستقيم ، وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين فى وقت واحد.

---

(١) عبد الملك - عبد الله الجوينى ابو المعالى (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م) الملقب بامام الحرمين ، اعلم المتأخرين من اصحاب الشافعى ، ولد فى جوين ورحل الى بغداد ثم الى مكة حيث جاور اربع سنين ، وذهب الى المدينة فافتى ودرس، ثم عاد الى نيسابور ، فبنى له الوزير نظام الملك" المدرسة النظامية " ، وكان يحضر دروسه اكابر العلماء ، له مصنفات كثيرة (الزركلى " الاعلام" جـ ٤ ص ١٦٠)

(٢) احمد بن محمد بن ابى بكر ابن خلكان البرمكى الاربلى (٦٠٨-٦٨١هـ/ ١٢١١-١٢٨٢م) المؤرخ الحجة والاديب الماهر ، ولد فى اربل ، وانتقل الى مصر ، ولاه الملك الظاهر قضاء الشام ، وتوفى فى دمشق (الزركلى " الاعلام" جـ ١ ص ٢٢٠)

(٣) عبد الله بن المقفع(١٠٦-١٤٢هـ/ ٧٢٤-٧٥٩م)ولد فى العراق مجوسيا (مزدكيا) واسلم على يد عيسى بن على (عم السفاح) وولى كتابة الديوان للمنصور العباسى ، وهو اول من عنى فى الاسلام بترجمة كتب المنطق ، واشهر كتبه " كليلة ودمنة" وكان يتهم بالزندقة وكان المهدى العباسى يقول" ماوجدت كتاب زندقة الا واصله ابن المقفع(الزركلى " الاعلام " جـ ٤ ص ١٤٠) .

(٤) وفيات الاعيان" جـ ٢ ص ١٤٦ .

اما الحلاج والجنابى فيمكن اجتماعهما لانهما كانا فى عصر واحد ، ولكن لا اعلم هل اجتمعا ام لا[١] ، ثم يقول[٢] ولم يمكن ان يكون ابن المقفع احد الثلاثة المذكورين ، فما يمكن ان يكون الثالث الا ابن الشلمغانى[٣] .

كما وصف ابن النديم الحلاج ، بانه كان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم يروم انقلاب الدولة[٤] ، وذكر ميشال فريد محاورة بين الجنيد والحلاج ، وفى نهايتها قال الحلاج مخاطبا الجنيد : كل لحظة تطلب منا عملا جريئا يا اباالقاسم ، فان لم تجرأ على القيام به غضضت عينيك وتابعت حلمك الابدى . فكان ان احمرت وجنتا الجنيد لهذه الكلمات ، وحدق بالحسين مليا ، ثم قال : انت رجل المطامع ، لا تغتر بنفسك واستغفر الله[٥] .

وفى تفصيلات محاكمته التى رواها المؤرخون ، اتضح لنا ان قرار اباحة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصبا على فتوى الحلاج بابطال الحج الى مكة المكرمة " قال ابن زنجى : وحملت دفاتر من دور اصحاب الحلاج ، فامرنى حامد[٦] ان اقرأها والقاضى

---

(١) وفيات الأعيان "جـ ٢ ص ١٤٦ .

(٢) ن ك ص ١٥٥

(٣) محمد بن على الشلمغانى ، المعروف بابن ابى العذافر ، ادعى حلول روح الاله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ووضع لاتباعه كتابا سماه "بالحاسة السادسة" وصرح فيه برفع الشريعة ، له اتباع يعرفون بالعذافرة ، ظهر فى سنة ٣٢٢ ببغداد فى ايام الراضى بن المقتدر ، فقتله واحرقه وطرح رماده فى الدجلة (البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ - ٢٦٦ . والاسفرايني "التبصير" ص ٧٩) .

(٤) الفهرست ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٥) "الحلاج أو وضوء الدم" ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٦) وزير الخليفة العباسى المقتدر مات مسموما سنة ٣١١هـ (الزركلى الاعلام جـ٢ ص ١٦١)

ابو عمر حاضر ، والقاضى ابو الحسين بن الاشنانى ، فمن ذلك ، ان الانسان اذا اراد الحج تفرد فى داره بيتا وطاف به ايام الموسم ، ثم جمع ثلاثين يتيما ، وكساهم قميصا قميصا ، وعمل لهم طعاما طيبا ، فاطعمهم وخدمهم وكساهم ، واعطى لكل واحد سبعة دراهم او ثلاثة ، فاذا فعل ذلك ، قام له ذلك مقام الحج ، فلما قرأ ذلك الفصل التفت القاضى ابو عمر الى الحلاج ، وقال له : من اين لك هذا ؟ قال : من كتاب الاخلاص للحسن البصرى ، قال : كذبت ياحلال الدم ! قد سمعنا كتاب الاخلاص ومافيه هذا [1] ، وهناك كتاب آخر للحلاج ارسله الى شاكر بن احمد يقول فيه :

اهدم الكعبة وابنها بالحكمة ، حتى تسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين [2] ، وفى الوقت الذى ارسل فيه الحلاج هذا النداء ، كان القرامطة يتهيئون فعلا لهدم الكعبة ، وقد كتب الحلاج بضرورة هدم الكعبة ليكون هدمها مع هدم جسده ، (وهى معبد بدنه) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلادا ثانيا ، بعد ان تبعث من جسده المحترق قربانا لله [3] . وقد نفذ القرامطة فعلا ، ماخططه الحلاج والجنابى من هدم الكعبة المشرفة وذلك فى سنة ٣١٧هـ (اى بعد مقتل الحلاج

---

(١) الذهبى "سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٣٩ - ٣٤٠ . وابن خلكان "وفيات الاعيان" جـ ٢ ص ١٤٣ .

(٢) ماسينيون "الانسان الكامل فى الاسلام واصالته النشورية" ضمن كتاب "الانسان الكامل فى الاسلام" د ، عبد الرحمن بدوى "ص ١٣٤ .

(٣) ن ك ص ١٢٥ .

بثمانى سنوات، وبعد مقتل ابى سعيد الجنابى بست عشرة سنة) وكانوا سبعمائة فارس اغاروا على مكة المكرمة بقيادة ابنه سليمان ابى طاهر الجنابى (ت ٣٣٢هـ) وكان ذلك يوم التروية، والناس محرمون، فاستباح الحجيج كلهم فى الحرم، واقتلع الحجر الاسود، وردم زمزم بقتلى، وصعد على عتبة الكعبة يصيح: انا بالله وبالله انا يخلق الخلق وافنيهم انا، فقتل فى سكك مكة وماحولها زهاء ثلاثين الفا، وسبى الذرية، واقام بالحرام ستة ايام، وقتل امير مكة ابن محارب، وعرى البيت الحرام، واخذ بابه، ورجع الى هجر، واخذ معه الحجر الاسود، وبقى عنده نيفا وعشرين سنة[1].

بهذا استطيع ان اجزم باطمئنان ان الحلاج قرمطى من غلاة الشيعة، او احد فلاسفتهم متظاهرا امام الناس بالتصوف والزهد والتقشف، وعندما قبض فى المرة الاولى (سنة ٣٠١هـ) ادخل الحلاج بغداد مشهورا على جمل، ونودى عليه: هذا احد دعاة القرامطة فاعرفوه![2]. وكانت فى بعض كتبه صورة فيها اسم "الله" على تعويج، وفى داخل ذلك التعويج مكتوب "علىّ عليه السلام"[3] وقد قام

(١) الذهبى "سير أعلام النبلاء" جـ ١٥ ص ٣٢٠ - ٣٢١. وانظر "كشف اسرار الباطنية" محمد بن مالك الحمادى اليمانى، ص ٣٨ تحقيق محمد عثمان الخشت مكتبة الساعى الرياض بدون تاريخ، وجاء فيه ان ابا طاهر الجنابى بعد ان فعل جرائمه فى مكة المكرمة قال:

ولو كان هذا البيت لله ربنا ∴ لصب علينا النار من فوقنا صبا
لانا حججنا حجة جاهلية ∴ مجللة لم نبق شرقا ولا غربا
وانا تركنا بين زمزم والصفا ∴ جنائز لا تبغى سوى ربها ربا

(٢) الذهبى "سير أعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٢٧.

(٣) ن ك ص ٣٣٩.

الدكتور كامل مصطفى الشيبى بجمع اقوال الحلاج وافكاره التى تطابق تماما مع اقوال رجال الغلاة وافكارهم (١) ، واثبت ان الحلاج كان يريد ان يكون وكيلا للمهدى المنتظر (٢) ، وان اهل فارس كانوا يكاتبون الحلاج بابى عبد الله الزاهد. وهذه الكنية اطلقت على الداعية الاسماعيلى المشهور ابى عبد الله الذى ساعد على قيام دولة العبيديين قبل تحولها الى مصر ، فالاسماعيليون كانوا يعتمدون على داعيتين يحملان كنية واحدة احدهما فى المشرق وهو الحلاج والاخر فى المغرب وهو ابو عبد الله، الذى يروى الاسماعيلية انفسهم سبق صوفيته على اسماعيليته (٣). وقد ذكر ماسينيون ان الحلاج اقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الابدال ورئيسهم المحجوب ، وان كثيرا من علية القوم رأوا حينئذ فى الحلاج انه هو ذلك الرئيس المحجوب الملهم (٤). وكان اتباعه يعتقدون انه ماقتل ، وانما قتل برذون كان لغلان الكاتب (٥) ، وسيرجع اليهم بعد اربعين يوما (٦) ، كما يعتقد الغلاة بذلك تجاه ائمتهم.

وبعد ان اثبتنا ان الحلاج احد رجال الغلاة - قرامطة او اسماعيلية - نفهم ، اذن مدى خطورة شخصيته على الدولة الاسلامية ، وعلى المجتمع الاسلامى كله ، من ناحية نشاطه السياسى ، ونشاطه الفلسفى من خلال نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت، وتطبيقها على نفسه ، والآن نأتى الى نقد هذه الفلسفة الخرافية.

---

(١) اقرأ "الصلة بين التصوف والتشيع" جـ ١ ص ٣٩٥ - ٤٠٥ .

(٢) ن ك ص ٣٩٧ . (٣) ن ك ص ٣٩٩ .

(٤) المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، ضمن كتاب" شخصيات قلقة فى الاسلام" د .عبد الرحمن بدوى ص ٧١ .

(٥) الذهبى "سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٣٢ . (٦) ن ك ص ٣٤١ .

نقد فلسفة الحلـــــــول

ان الحلول من اخطر الدعاوى التى ظهرت فى الاسلام ، وليس مصدره اسلاميا ولا عربيا ، وكان الغلاة هم اول الذين احتضنوا هذه الخرافة التى جاءت مـــــن النصرانية ، لذا فان العلماء والمفكرين ، سلفهم وخلفهم - اهل السنة والمتكلمين - اتفقوا على ابطال هذه النظرية ، حتى بعض الصوفية - مثل الطوســـى والقشيرى والهجويرى - ينكرونها اشد الانكار. يقول الطوسى :-

بلغنى ان جماعة من الحلولية زعموا ان الحق تعالى ذكره ، اصطفى اجسامـــا حل فيها بمعانى الربوبية وازال عنها معانى البشرية ، فان صح عن احد انه قـــال هذه المقالة ، وظن ان التوحيد ابدى له صفحته بما اشار اليه ، فقد غلط فى ذلك ، وذهب عليه ان الشئ مجانس للشئ الذى حل فيه ، والله تعالى بائن من الاشيـــاء ، والاشياء بائنة منه بصفاتها ، والذى اظهر فى الاشياء فذلك آثار صنعته ودليـــل ربوبيته ، لان المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه ، وانما ضلـــت الحلولية ، لانهم لم يميزوا بين القدرة التي هى صفة مقادر وبين الشواهد الـــتى تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع ، فتاهت عند ذلك ، فبلغنى ان منهم من قـــال بالانوار ، ومنهم من قال بالنظر الى الشواهد المستحسنات ، ومنهم من قال حال فى المستحسنات وغير المستحسنات ، ومنهم من قال فى المستحسنات فقـــط ،

ومنهم من قال على الدوام ومنهم من قال وقتا دون وقت ، فمن صح عنه شئ من هذه المقالات ، فهو ضال باجماع الامة ، كافر ، يلزمه الكفر فيما اشار اليه"(١)

وان السبب الدافع لأخذ القشيرى بتأليف رسالته هو كثرة انحراف من ادعى بالتصوف وقلة المحققين من الصوفية ، حيث يقول" . . . زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين اوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا باداء العبادات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الى اعلى الحقائق والاحوال ، وادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وانهم قائمون بالحق ، تجرى عليهم احكامه ، وهم محو . . . وانهم كوشفوا باسرار الاحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم احكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بانوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا ، والغائب عنهم سواهم فيما تصرفوا ، بل صرفوا . . . فعلقت هذه الرسالة اليكم . . ."(٢)

لذا فقد ذكر السلمى فى طبقاته ، ان اكثر المشايخ ردوا الحلاج وابوا ان يكون له

---

(١) اللمع" ص ٥٤١ - ٥٤٢ .

(٢) الرسالة" جـ ١ ص ٢٢ - ٢٣ وانظر ايضا "كشف المحجوب" الهجويرى ص ٣١١ .

قدم فى التصوف[١] ، حتى ابن خفيف[٢] كان يلعنه ويكفره[٣] . وكذلك عمرو بن عثمان[٤] ، وقال" لو قدرت عليه لقتلته بيدى ، وعندما سئل عن سبب ذلك ، قال: قرأت اية من كتاب الله ، فقال يمكننى ان اؤلف مثله[٥] ، وقال ابو يعقوب الاقطع[٦]: زوجت ابنتى من الحسين بن المنصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبان لى بعد مدة يسيرة انه ساحر محتال كافر[٧] .

هذا، وقد جرت المناظرة بين البغدادى والحلمانية ، وسجلها فى كتابه " الفرق بين الفرق "[٨] ومما جاء فيه ، رأيت بعض الحلمانية يستدل على جواز حلول الاله فى الاجساد ، بقوله تعالى للملائكة فى آدم" فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين"[٩] وكان يزعم ان الاله انما امر الملائكة بالسجود لآدم لانه كان

---

(١) انظر ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٢) محمد بن خفيف ابو عبد الله الضبى (ت ٣٧١هـ) المقيم بشيراز، كان شيخ المشايخ فى وقته ، صحب رويما ، والحريرى ، وابا العباس بن عطاء ، وغيرهم ، وكان عالما بعلوم الظاهر وعلوم الحقائق واسند الحديث (السلمى " طبقات الصوفية" ص ٤٦٢) .

(٣) الذهبى " سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٢٥ .

(٤) عمرو بن عثمان بن كرب المكى ابو عبد الله (ت ٢٩١هـ) صحب الجنيد وابا سعيد الخراز وابا عبد الله النباجى (السلمى " طبقات الصوفية" ص ٢٠٠) .

(٥) الذهبى " سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٣٠ .

(٦) اسحاق بن محمد (٣٣٠هـ/ ١٩٤١م)من المشايخ ، صحب الجنيد وغيره (الزركلى "الاعلام" جـ ١ ص ٢٩٦) .

(٧) الذهبى " سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٣٠ .

(٨) انظر ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٩) الحجر ٢٩ .

قد حل فى آدم ، وانما حله لانه خلقه فى احسن تقويم ، ولهذا قال" لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم"[1] فقلت له : اخبرنى .... هل الآيتان اريد بهما جميع الناس على العموم ام انسان بعينه ؟ ان قلت ان المراد بهما كل الناس على العموم لزمك ان تسجد لكل انسان ، وان كان قبيح الصورة لدعواك ان الاله حل فى جميع الناس . وان قلت ان المراد به انسان بعينه وهو آدم عليه السلام دون غيره ، فلم تسجد لغيره من اصحاب الصور الحسنة ، ولم تسجد للفرس الرائع ، والشجرة المثمرة ، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ؟ وربما كان لهب النار فى صورة رائعة ، فان استجزت السجود له ، فقد جمعت بين ضلالة الحلولية وضلالة عابدى النار ، واذا لم تسجد للنار ولا للماء ولا للهواء ولا للسماء مع حسن صور هذه الاشياء فى بعض الاحوال فلا تسجد للاشخاص الحسنة الصور ، وان الصور الحسنة فى العالم كثيرة ، وليس بعضها بحلول الاله فيه اولى من بعض ، وان زعمت ان الاله حال فى جميع الصور الحسنة ، فهل ذلك الحلول على طريق قيام العرض بالجسم ، او على طريق كون الجسم فى مكانه ؟ ويستحيل حلول عرض واحد فى محال كثيرة ويستحيل كون شىء واحد فى امكنة كثيرة ، واذا استحال هذا استحال مايؤدى اليه"

---

(١) التين ٤ .

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية فى الرد على الحلاج :

قبل ان ابدأ بنقل كلام شيخ الاسلام رحمه الله فى الرد على فلسفة الحلول ، يجدر بنا أن نعرف ان شيخ الاسلام كان يستعمل كثيرا فى كتبه كلمات الحلول والاتحاد والوحدة ، بمعنى واحد ، فكأنه يريد ان يقول ان اصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود متفقون فى الخطوط العريضة والاسس العامة . فهم فى خندق كفر واحد . مع ان شيخ الاسلام اكثر الناس فهما ، وادقهم علما بتلك الكلمات الثلاث ، كمصطلحات فلسفية ، وبدلالة كل كلمة منها ، والفرق بينها . ولعل السبب فى ذلك ان شيخ الاسلام كان يهتم اكثر بابطال اصحاب وحدة الوجود ، - ابن عربى ، ابن سبعين ، التلمسانى ، القونوى - حتى يتضح للمسلمين جميعا ، ان هؤلاء ضالون ومضلون ، خارجون عن الاسلام ، مثل سابقيهم من اصحاب الحلول والاتحاد ، وذلك لان اكثر المسلمين لا يفهمون اقوالهم واهدافهم ، لما فيها من الالفاظ المجملة والمشتركة[1] ، لدرجة ان المسلمين - الا من هداهم الله - يعتقدون بانهم اولياء الله ، فيستشفعون ويتوسلون بهم ، بخلاف فلسفة الحلول ، التى قال بها النصارى

(١) شيخ الاسلام ابن تيمية " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٥ .

والغلاة ثم الحلاج ، فانها واضحة ، واخبار قائليها معروفة لدى جميع المسلمين .

والحقيقة ان اصحاب فلسفة الحلول - باختلاف مذاهبهم فلاسفة ، شيعة ، صوفية - انطلقوا من ارضية واحدة ، وهى ، ازلية الروح ، فهم يعتقدون جميعا ان الروح قديمة ، غير مخلوقة ، وهذه العقيدة اخذوها من النصارى الذين قالوا ان الروح التى فى عيسى عليه السلام هى روح الله ، من ذاته ، فاذا اراد ان يحدث امرا ، دخل فى بعض خلقه ، فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الابصار[1] .

وقد بين شيخ الاسلام بيانا شاملا كاملا[2] ، بان الروح - روح آدمى - مخلوقة ، مبدعة باتفاق سلف الامة وأئمتها ، وسائر اهل السنة[3] ، والذين نسبوا الارواح الى ذات الله هم اهل الحلول الخارجون الى الاباحة ، وقالوا : اذا صفت ارواحنا من اكدار نفوسنا فقد اتصلنا ، وصرنا احرارا ، ووضعت عنا العبودية ، وابيح لنا كل شئ من اللذات والنساء والاموال وغير ذلك ، وهم زنادقة هذه الامة[4] "

ثم بين رحمه الله ان القائلين بقدم الروح صنفان ، صنف من الصابئة الفلاسفة

---

(١) شيخ الاسلام ابن تيمية " مجموع الفتاوى " جـ ٤ ص ٢١٨ .

(٢) اقرأ مجموع الفتاوى " جـ ٤ ص ٢١٦ - ٢٣١ .

(٣) انظر ص ٢٣٥ - ٢٤١ من هذا البحث.

(٤) مجموع الفتاوى " جـ ٤ ص ٢٢١ .

الذين يقولون هى قديمة ازلية ، لكن ليست من ذات الرب ، كما يقولون فى العقول والنفوس الفلكية ، وصنف من زنادقة هذه الامة وضلالها - من المتصوفة والمتكلمة - يزعمون انها من ذات الله ، وهؤلاء اشر قولا من اولئك ، وهؤلاء جعلوا الآدمى نصفين ، نصف لاهوت وهو روحه ، ونصف ناسوت وهو جسده ، نصفه رب ونصفه عبد . ولقد كفر الله النصارى بنحو من هذا القول فى المسيح ، فكيف بمن يعم ذلك فى كل احد ؟ وكل مادل على ان الانسان عبد مخلوق مربوب ، وان الله ربه وخالقه ومالكه والهه فهو يدل على ان روحه مخلوقة .

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معا ، بل هو الروح اخص منه بالبدن ، وانما البدن مطية للروح [1] . وأورد شيخ الاسلام ادلة كثيرة من الاحاديث الشريفة واقوال العلماء الصالحين [2] .

---

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) ن م ص ٢٢٣ - ٢٣٠ . منها : فى صحيح مسلم عن عبد الله بن شقيق عن ابى هريرة رضى الله عنه قال : اذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدان بها . قال حماد فذكر من طيب ريحها وذكر المسك ، قال فيقول اهل السماء : روح طيبة جاءت من قبل الارض صلى الله عليك وعلى جسد كنت تعمرينه ، فينطلق به الى ربه ، ثم يقول انطلقوا به الى اخر الاجل ، قال وان الكافر اذا خرجت روحه قال حماد وذكر من نتنها وذكر لعنا فيقول اهل السماء روح خبيثة جاءت من قبل الارض ، قال فيقال : انطلقوا به الى اخر الاجل ، قال ابو هريرة رضى الله عنه . فلما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم النتن رد على انفه ريطة كانت عليه . (مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢٣) الحديث رواه مسلم فى كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها ، باب عرض مقعد الميت من الجنة او النار عليه ، واثبات عذاب القبر ، والتعوذ منه ، انظر صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٢٠٢ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار الفكر بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

ثم قال: فقد بان لنا ان من قال ان ارواح بنى ادم قديمة غير مخلوقة ، فهو من اعظم اهل البدع الحلولية ، يجعل العبد هو الرب وغير ذلك من البدع الكاذبة[1] "

ويستمر شيخ الاسلام رحمه الله فى بيان بطلان الحلول قائلا: ان اتحاد ذات العبد بذات الرب ، او حلول حقيقة فى حقيقة كحلول الماء فى الوعاء فهذا باطل قطعا ، بل ذلك باطل فى العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته بذاته ، ولا تحل ذات احدهما فى ذات الاخر ، وهذا هو الذى وقعت فيه الاتحادية والحلولية من النصارى وغيرهم ، من غالية هذه الامة وغيرها ، وهو اتحاد متجدد بين ذاتين كانتا متميزتين فصارتا متحدتين ، او حلول احداهما فى الاخرى فهذا بين البطلان . فهذه مذاهب اهل الكفر والضلال[2] .

ان النصارى الذين كفرهم الله ورسوله ، واتفق المسلمون على كفرهم بالله ورسوله ، كان من اعظم دعواهم الحلول والاتحاد بالمسيح بن مريم ، فمن قال بالحلول والاتحاد فى غير المسيح ، كما تقول الغالية فى على ، وكما تقوله الحلاجية فى الحلاج وامثال هؤلاء ، فقولهم شر من قول النصارى ، لان المسيح افضل من هؤلاء كلهم ، وهؤلاء من جنس اتباع الدجال الذى يدعى الالهية ليتبع ، . . . والحلاج كانت له مخاريق

---

(١) "مجموع الفتاوى" جـ ٤ ص ٢٦٦ . (٢) "مجموع الفتاوى" جـ ٢ ص ٤٣٥ .

وانواع السحر ، وله كتب منسوبة اليه فى السحر .

وبالجملة فلا خلاف بين الامة ان من قال بحلول الله فى البشر واتحاده بـــه ، وان البشر يكون الها ، وهذا من الالهة ، فهو كافر مباح الدم ، وعلى هذا قتل الحلاج . ومن قال ان الله نطق على لسان الحلاج ، وان الكلام المسموع من الحلاج كان كلام الله ، وكان الله هو القائل على لسانه ، انا الله ، فهو كافر باتفاق المسلمين ، فـــان الله لا يحل فى البشر ، ولا تكلم على لسان بشر ، ولكن يرسل الرسل يكلامه ، . . . واما ان الله هو المتكلم على البشر ، كما يتكلم الجنى على لسان المصروع فهذا كفر صريح (١) . والحاصل ان من اعتقد مايعتقده الحلاج من المقالات فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين (٢) .

ثم بين شيخ الاسلام نوعين من الحلول فيقول " الحلولية والاتحادية صنفان قـوم يخصونه بالحلول او الاتحاد فى بعض الاشياء كما يقول النصارى فى المسيح عليـــه السلام ، والغالية فى على رضى الله عنه ونحوه ، وقوم فى انواع من المشايخ ، وقـــوم فى بعض الملوك ، وقوم فى بعض الصور الجميلة ، الى غير ذلك من الاقوال التى هـــى شر من مقالة النصـارى .

وصنف يعمون فيقولون بحلوله او اتحاده فى جميع الموجودات حتى الكلاب والخنازيـر والنجاسات وغيرها ، كما يقول ذلك قوم من الجهمية .

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٤٨١ـ٤٨٢ . (٢) ن ك ص ٤٨٠ .

ومذهب جميع المرسلين ومن تبعهم من المؤمنين ان الله سبحانه وتعالى خالق العالمين ورب السموات والارض ومابينهما ورب العرش العظيم ، والخلق جميعهم عباده وهم فقراء اليه ، وهو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، ومع هذا فهو معهم اينما كانوا (١) .

وعندما سئل عن البيتين المنسوبتين للحلاج "سبحان من اظهر ناسوته الخ . يقول شيخ الاسلام" هذه قد تعين بها الحلول الخاص كما تقوله النصارى فى المسيح ، وعلى قائلها لعنة الله (٢) .

وعن قوله" انما الله الذى وحد نفسه على لسان من شاء الخ ، يقول شيخ الاسلام " حقيقة قوله ، من جنس قول النصارى فى المسيح ، يدعون ان حقيقة التوحيد ان يكون الموحَّد هو الموحِّد ، فيكون الحق هو الناطق على لسان العبد ، والله الموحد لنفسه لا العبد ، وهذا هو السر الذى كان الحلاج يعتقده ، وهو بزعمه قول خواص العارفين. والحقيقة ، انه اعتقد مااعتقدته النصارى فى المسيح ، لكن لم يمكنه اظهاره ، فان دين الاسلام يناقض ذلك مناقضة ظاهرة ، ويقولون انه من السر المكتوم ، ومن علم الاسرار الغيبية فلا يمكن ان يباح به ، وانما هو قول ملحد ، وهو شر من قول النصارى ، فان النصارى انما قالوا ذلك فى المسيح ولم يقولوه فى جميع الصالحين (٣) .

---

(١) " مجموع الفتاوى" جـ ٣ ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل" جـ ١ ص ٩٤ .

(٣) " مجموع الفتاوى" جـ ١٤ ص ١٨٥ بتصرف.

أما قول الحلاج " بسم الله منك" بمنزلة "كن" منه ، فهذا تصريح منه بانه مثل الله ، ان لم يكن هو الله ! (١)

فالحلاج قتل على الزندقة التى ثبتت عليه باقراره وبغير اقراره ، باتفاق المسلمين. ومن قال : انه قتل بغير حق فهو امامنافق ملحد واما جاهل ضال ، والذى قتل به ما استفاض عنه من انواع الكفر ، وبعضه يوجب قتله ، فضلا عن جميعه ، ولم يكن من اولياء الله المتقين ، بل كانت له عبادات ورياضات ومجاهدات بعضها شيطانى وبعضها نفسانى ، وبعضها موافق للشريعة من وجه دون وجه ، فلبس الحق بالباطل . وكان قد ذهب الى بلاد الهند وتعلم انواعا من السحر ، وصنف كتابا فى السحر ، وكانت له اقوال شيطانية ومخاريق بهتانية . . . وقدم به الى بغداد راكبا على جمل ، ينادى عليه : هذا داعى القرامطة ، واقام فى الحبس مدة حتى وجد من كلامه الكفر والزندقة واعترف به . . . . ولما قتل لم يظهر له وقت القتل شئ من الكرامات ، وكل من ذكر ان دمه كتب على الارض اسم الله فانه كاذب . . . واولياء الله العالمون بحال الحلاج فليس منهم واحد يعظمه ، ولهذا لم يذكره القشيرى فى مشايخ رسالته ، وان كان قد ذكر من كلامه كلمات استحسنها . . . . والحلاج كان من ائمة اهل الحال الشيطانى والحال البهتانى ، وهؤلاء طوائف كثيرة ، فأئمة هؤلاء هم شيوخ المشركين الذين يعبدون الاصنام ، مثل الكهان والسحرة ، الذين كانوا للعرب المشركين .

---

(١) "مجموع الفتاوى" جـ ١٤ ص ٣٦٤ .

ومثل الكهان والسحرة الذين هم بارض الهند والترك ، ومن هؤلاء من اذا مات لهم ميت يعتقدون انه يجئ بعد الموت . . . ومن لم يميز بين الاحوال الرحمانية والنفسانية اشتبه عليه الحق بالباطل ، . . . وقد قال صلى الله عليه وسلم ، لاتقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون كلهم يزعم انه رسول الله [1] "

واعظم الدجاجلة الدجال الكبير الذى يقتله عيسى بن مريم ، . . . وهذا هو الدجال الكبير ، ودونه دجاجلة ، كما قال صلى الله عليه وسلم ، يكون فى اخر الزمان دجالون كذابون ، يحدثونكم بما لم تسمعوا انتم ولا اباؤكم فاياكم واياهم" [2]

فالحلاج كان من الدجاجلة بلا ريب، وقتل على الكفر باتفاق المسلمين [3]. وهذا ما أكده ابن الجوزى ، وابن عقيل وابو بكر الانصارى وغيرهم [4].

---

(١) الحديث رواه مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه ، كتاب" الفتن واشراط الساعة " باب" لاتقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل . . . جـ ٤ ص ٢٢٣٩ - ٢٢٤٠ .

(٢) الحديث رواه مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه " باب النهى عن الرواية عن الضعفاء " جـ ١ ص ١٢ .

(٣) " جامع الرسائل" جـ ١ ص ١٨٧ - ١٩٩ ، تحقيق د ، محمد رشاد سالم دار المدنى جدة ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

(٤) الذهبى " سير اعلام النبلاء" جـ ١٤ ص ٣٣١ ، وقد ذكر ماسينيون ثلاثة مواقف من العلماء تجاه الحلاج : اولا الذين كفروه أ - من الفقهاء ١ - فى الظاهرية ابن داود وابن حزم ٢ - الامامية : ابن بابويه ، الطوسى ، الحلى .
٣ - المالكية ، الطرطوشى، عياض ، ابن خلدون ، ٤ - الشافعية: الجوينى ، الذهبى ٥ - الحنابلة: ابن تيمية ، ابن عقيل .
ب - من المتكلمين : ١ - المعتزلة: الجبائى ، والقزوينى ، ٢ - الامامية: مفيد =

هذا واذا كان الحلول هو احدى نتيجتى الفناء المذموم فان الاتحاد هو نتيجته الآخر، اى اتحاد الانسان بالله او الانسان المتأله. فالى المبحث التالى لنعرف حقيقة الاتحاد لدى الصوفية الفلاسفة.

---

٣ - الاشاعرة: الباقلانى ٤ - الماتريدية: ابن كمال باشا، القالى
ج - من الصوفية عمرو المكى،
ثانيا - الذين والوه أ - من الفقهاء ١ - الامامية: الششترى، العاملى.
٢ - المالكية: الدلنجاوى ٣ - الحنابلة: النابلسى ٤ - الشافعية: المقدسى، اليافعى، الشعرانى، الهيتمى، ابن عقيلة، سيد مرتضى.
ب - من المتكلمين: الاشاعرة: ابن خفيف، الغزالى، الرازى، والسالمية كلها. ج - من الفلاسفة: ابن طفيل، د - من الصوفية: السهروردى المقتول، ابن عطاء، السلمى، الشبلى الكلاباذى، نصر آباذى.
ثالثا - الذين توقفوا عن الرأى أ - من الفقهاء الحنابلة، ابن بهلول، من الشافعية: ابن سريج، ابن حجر، السيوطى.
ب - من الصوفية: الحصرى، الهروى، الجيلانى، البقلى، العطار.

وكذلك المستشرقون فقد حكموا على الحلاج باحكام مختلفة: فهو كافر فى رأى ريسكه Reiske وهو دساس خطير فى رأى براون Browne وهو نصرانى فى سريرة نفسه فى رأى مولر Muller ودربلو Dherbelot وهو مريض باعصابه فى رأى كارنسكى Karanski، وهو متناقض فى آرائه فى رأى ثولوك Tholuk، وهو من القائل بوحدة الوجود فى رأى كريمر Kremer (دائرة المعارف الاسلامية" جـ ٨ ص ١٨ - ١٩).

الفصل الخامس

الاتحاد

- الاتحاد عند الصوفية الفلاسفة .
- مصادر كلامهم في الاتحاد .
- نقد وبيان بطلان فلسفة الاتحاد .

" الاتحـــــــــاد "

الاتحاد من اخطر دعاوى الصوفية ، وفى نفس الوقت من اشهرها واكثرهـــا انتشارا ، وكما قلت سابقا ، انه من أحدى نتيجتى الفناء المذموم وهو الفناء غـــن الوجود السوى .

وحقيقة الاتحاد هو: صيرورة الشيئين المختلفين شيئا واحدا ، وله عـــدة درجات ، ادناها درجة الاشتراك البسيط فى امور عرضية ، واعلاها درجـــة الاتحاد الصوفى ، وهو: شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشيـــاء موجودة بوجود ذلك الواحد ، معدومة فى انفسها[1] . وذهب بعض المتصوفة الى ان المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى[2] " والفرق بين الاتحاد والحلول ، ان فى الحلول بقاء الاثنينيتين ، بمعنى ان يحل احـــدهما فى الشيئين فى الآخر ، مع احتفاظ كل منهما بذاته ، اما الاتحاد ، ففناء الاثنينيتين ، بحيث تصبح الذاتان ذاتا واحدة ، فلا اثنينية بينهما ، فالاتحاد اذن مبنى علـــى الحلـــول .

وكما سبق ان ذكرت ان التصوف الفلسفى نوعان : التصوف بالانتشار ، والتصوف بالانكفاء ، او اما ان يتأله الانسان او يتأنس الاله[3] ، فالاول من خلال اتحـــاد الصوفى بالله ، بعد خروجه عن ذاته ويفنى فى الله ، والثانى من خلال حلـــول اللاهوت فى الناسوت بعد تلاشى ذاته وانعدامه .

---

(١) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ١ ص ٣٤ - ٣٥ . وانظر " التعريفات " للجرجانى ص ٣ - ٤ .

(٢) ابى البقاء " الكليات " ص ٣٧ .

(٣) انظر ص ١١٤ من هذا البحث.

واذا كان الحلاج هو اول من وضع فلسفة الحلول فى دائرة التصوف الفلسفى ، بعد ان ظهرت النزعة الحلولية لدى الحلمانية ، فان النزعة الاتحادية ظهرت لاول مرة لدى ابى يزيد البسطامى ، كشطحات او جذبات ، تخرج من اللاشعور . (وهو شعور من نوع آخر ، او مرتبة وراء الشعور ، لها مساس به) وهذا واضح جدا من أقواله المذكورة سابقا [(١)] .

ومن اقواله المشهورة تلك التى ذكرها الطوسى "انه قال: رفعنى (الله) مرة فاقامنى بين يديه ، وقال لى : ياابا يزيد ، ان خلقى يحبون ان يروك ، فقلت: زينى بوحدانيتك ، والبسنى انانيتك ، وارفعنى الى احديتك ، حتى اذا رآنى خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون انت ذاك ولا اكون انا هنا [(٢)] .

ومهما حاول الطوسى ان يأتى بتأويل مقبول لهذه الاقوال ، فيقول : انه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة الى نهاية "احوال المتحققين [(٣)] ، فان كلام ابى يزيد اوضح بكثير من تأويلات الطوسى ، فليست تلك التأويلات صحيحة فى معرفة أهداف ابى يزيد المنشودة ، فيجب ان نفهم تلك الاقوال بحسب مدلولها الواضح الذى يشف عنه اللفظ .

والحقيقة ان دعوى الاتحاد انما تقع بعد حصول وجد عنيف [(٤)] من قبل الصوفى،

---

(١) انظر ص ٦٦ - ٧١ من هذا البحث. (٢) "اللمع" ص ٤٦١ .

(٣) نك ص ٤٦٢ .

(٤) الوجد هو حالة يشعر فيها المرء بانقطاع اوصافه البشرية ، وباتحاد نفسه بالله ، =

والواجد عندهم نوعان : الواجد الساكن والواجد المتحرك ، وايهما افضل ؟ قالوا: ان منهما مايوجب السكون ، فالسكون فيها افضل من الحركة ، ومنها مايوجب الحركة ، فالحركة فيها اتم[1] . ومن اهم دواعي الوجد العنيف: المناجاة بالسر ، وهي مقابلة الظاهر بالظاهر ، والباطن بالباطن والغيب بالغيب ، والسر بالسر ، واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه ، فيكتب لك بعد كونه منك ، فيثبت لك قدم بلا قدم وذكر بلا ذكر[2] .

والمراد بمقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، هو الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه ، فيشعر بان المعبود هو الباطن ، وان العبد هو الظاهر، فباطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو ظاهر العبد " (فناسوت الله يظهر سرّسنا لاهوته الثاقب، كما قال الحلاج) ومعنى : استخراج مالك بما عليك مما سبق لك " ان تستخرج للعبد حقيقته الالهية التي وجدت وجودا سابقا ، وعليه وقد تبينها ان يسعى الى الظفر بها من جديد ، وذلك باداءه مايجب عليه من حقوق الرعاية وواجبات نحو الحق ، هنالك يصير ويستحيل من الناسوت الى اللاهوت، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، او بالاحرى يفنى الناسوت ولا يبقى ثم غير اللاهوت، فيثبت له قدم بلا قدم ، اى فيثبت اللاهوت بدون الناسوت ، ويثبت له ذكر

والنفس التي يغشاها الوجد تنقطع عن الاتصال بالعالم الخارجي ، وتتحذ بموضوعها الذاتي اتحادا مباشرا (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٥٥٦)

(١) الطوسي " اللمع " ص ٣٨٣ .

(٢) نفسه ص ٣٨٥ .

بلا ذكر ، اى يستحيل الى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود فى حاجة الى الذكر ، اذ استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر ، فصار ذكرا (مذكورا) بلا ذكر (ناكر)[١] . فهذا وجد غايته الاتحاد بالله ، والاتحاد بالله هنا يقصد كاملا والا انتفى معنى الاتحاد ، اى ان يصير العبد والمعبود ، شيئا واحدا فعلا ، سواء فى الجوهر او الفعل ، اى فى الطبيعة والمشيئة ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الآخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير ثمت غير واحد احد هو الكل فى الكل[٢] .

وكان ابو يزيد البسطامى يرمى الى المرتبة التى تعلو فوق الجميع حتى مقام الأنبياء والملائكة ، ثم وثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالالوهية نهائيا . فبعدا ن كان الله له مرآة صار هو مرآة لله ، اى انه بعد ان كان ينشد الله ، فالله هو الذى صار ينشده ويجد مثله الاعلى فيه ، حيث قال "كنت لى مرآة فصرت انا المرآة"[٣] وايضا " طلبت الله ثلاثين سنة فاذا انا ظننت انى اردته فاذا هو ارادنى "[٤] وقد قيل له : بم نلت مانلت ؟ فقال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو"[٥]

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " شطحات الصوفية " ص ١٣ (٢) ن ك ص ١٤ .

(٣) السهلجى " النور من كلمات ابى طيفور" ضمن كتاب " شطحات الصوفية" د ، عبد الرحمن بدوى " ص ١٠١ .

(٤) ن ك ص ٩٠ . (٥) ن ك ص ١٠٠ .

وكان يدعى بان الله خاطبه مباشرة ، معظما اياه : كل العالم عبيدى غيرك فانك انا"[1] ثم صرخ صرخته المشهورة: سبحانى ما اعظم شأنى ، ما اعظم سلطانى[2] " انا لا انا انا انا ، لانى انا هو انا ، انا هو هو"[3] انا ربى الاعلى "[4] حسبى من نفسى حسبى"[5]

وقال ايضا" لا حق الا وانا هو"[6] وجدته فى كل حال كأنه انا"[7] وقال ايضا : لما اشرفنى على التوحيد طلقت نفسى وصرت الى ربى وناديته بالاستغاثة اليه . . . . . فلما عرف صدقى فى الدعاء مع اياسى من نفسى كان اول ماورد على من اجابة هذا الدعاء ان انسانى نفسى بالكلية ، فانسانى الخلائق والمكونات ، . . . فقربنى قريبا جعل اليه سبيلا اقرب من الروح الى الجسد ، ثم قال : يا ابا يزيد ، انهم كلهم خلقى غيرك ، فقلت: فانا انت ، وانت انا"[8] وانشد قائلا :

اشار سرى اليك حتى	.·.	فنيت عنى ودمت انت
محوت اسمى ورسم جسمى	.·.	سألت عنى فقلت انت
فأنت تسلو خيال عينى	.·.	فحيثما درت كنت انت[9]

من الغريب حقا ان يتلفظ من ادعى بانه مسلم فى منتصف القرن الثالث بمثل هذه الشطحات ، وينجو من المحاكمة والعقاب.

---

(١) السهلجى " النور من كلمات ابى طيفور" ضمن كتاب شطحات الصوفية" د ، عبد الرحمن بدوى "ص ١٣٢ .

(٢) ن ك ص ١٠١ (٣) ن ك ص ١٤٣ (٤) ن ك ص ١٣٣ .

(٥) ن ك ص ١٠١ (٦) ن ك ص ١٣٩ (٧) ن ك ص ١٥٧ .

(٨) ن ك ص ١٥٣ (٩) ن ك ص ١٤٠-١٤١ .

واذا كانت تلك الدعاوى تعتبر من شطحات ابى يزيد ، التى تصدر من اللاشعور ، فان الذين جاؤا من بعده ، يدعون الاتحاد مع الله ، ويعبرونها بعبارات فلسفية ، صدرت من تفكيرهم العميق ووجدانهم الملتهب ، بأسلوب شعرى وفلسفى معا ، ومن بين هؤلاء :

ـ فريد الدين العطار :

اسمه الكامل " محمد بن ابى بكر ابراهيم بن ابى يعقوب اسحاق العطار ، كنيته ابو حامد او ابو طالب ، ولد على الارجح سنة ٥١٣هـ فى قرية كدكن بنيسابور ومات ودفن بنيسابور سنة ٦٢٧هـ (١). كان ابوه صوفيا من مريدى الشيخ قطب الدين حيدر ، ونشأ فريد الدين مريدا كذلك لهذا الشيخ ، كما تتلمذ على كثير من المشايخ الصوفية ، ثم خلف اباه فى صناعته فصار عطارا وكان يطب للناس ويعطيهم الادوية ، وكان يحضره مئات من الناس للعلاج ، ولكنه ترك هذه الصناعة وانقطع للرياضة والسياحة ، والتأليف والعبادة (٢). وكتب مؤلفات كثيرة ، قيل انها بلغت مائة واربعة عشر كتابا ، اى بعدد سور القرآن الكريم (٣). وهى موزعة مابين شعرية ونثرية ، واشهرها

---

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار" ص ٤٦ ـ ٤٨ ، عيسى الحلبى ، مصر ١٣٤٦هـ/ ١٩٤٥م .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار" ص ٥٢ .

(٣) د ، بديع محمد جمعة مقدمة " منطق الطير" لفريد الدين العطار ، ص ٤٩ دار الأندلس ، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

واعظمها منظومة "منطق الطير" [١] . قام بتأليفه فى اخريات ايامه ، بعد ان رحل طويلا [٢] ، وساح بفكره فى مجالات الفلسفة الصوفية ، ولهذا الكتاب دور كبير فى تعميق المبادىء الصوفية ، ودعمها بنظرات فلسفية عميقة . وقد اشاد بالعطار الصوفى الكبير جلال الدين الرومى انه رائده واستاذه ، حيث يقول "ان العطار طوّف مدن العشق السبع ، وبقينا فى منعطف شارع واحد" [٣] .

وكان العطار يرى ان الصلة بين الله والانسان والعالم كالصلة بين البحر والقطرة ، وما البحر الا الله وما القطرة الا العالم" وحضرة الحق بحر خضم عظيم ،

---

(١) ذكر الدكتور عبد الوهاب عزام بعض مؤلفات العطار منها : خسرونامه ، اسرار نامه ، منطق الطير ، مصيبت نامه ، الديوان ، شرح القلب ، مختار نامه ، الهى نامه ، اشتر نامه ، جوهر الذات ، تذكرة الاولياء ، بلبل نامه ، مظهر العجائب ، الصراط المستقيم ، لسان الغيب (التصوف وفريد الدين العطار" ص ٦٤ - ٦٥) يقول الدكتور بديع محمد جمعة : لا شك ان منطق الطير يعتبر اعظم كتب العطار على الاطلاق واوسعها شهرة وذيوعا فى العالم ، ولا يشاركه فى هذه الشهرة من كتبه غير تذكرة الاولياء ، وقد اهتم الباحثون فى العصر الحديث بترجمته كما اهتم به اصحاب التراجم فى جميع العصور ، فقد ترجم الى اللغة الاردية والتركية والفرنسية ، والسويدية والانجليزية - واخيرا الى اللغة الاندونيسية - (انظر مقدمة "منطق الطير" ص ٥٨) .

(٢) سافر العطار الى مكة المكرمة ، وبغداد ، ومصر ، ودمشق ، والكوفة والرى ، وخراسان ، وعبر سيحون وجيحون ودخل الهند وتركستان ثم رجع الى نيسابور (د ، عبد الوهاب عزام "التصوف وفريد الدين العطار" ص ٥٤) .

(٣) د ، محمد غنيمى هلال "مختارات من الشعر الفارسى" ص ٣٨٢ "الدار القومية للطباعة والنشر" القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م .

وقطرة صغيرة منه تسا وى جنات النعيم ، ومن يملك البحر يملك القطرة ، وكل ما عـدا البحر هوس وجنون [١] " فالله بحر لا يحد ، القطرة فيه اعظم من ثمانية عشر الف عالـم ، وهى تحوى العالم من فوق العرش الى الثرى ، وكل قطرة فى البحر تحن الى ان تتجلى ، فى بحر الوحدة يتضاءل العالمان ، وليست الموجودات الا قطرة" [٢]

وفى موضع آخر كان يرى ان الصلة بين الله والعالم ، كالصلة بين الشمس والظل ، ففـى المقالة الثالثة عشرة من كتابه " منطق الطير" حينما سئل طائر الهدهد ان يوضح لهـم الصلة التى تربط السيمرغ (الملك) بالطير، قال الهدهد : عندما رفع السيمرغ النقاب فان وجهه بدا كالشمس المشرقة ، وسقط منه مئات الالوف من الظلال على التراب ، وقـد نثر ظله على العالم فاصبحت تلك الطيور ، وصورة طير العالم جميعها ماهى الا ظـل للسيمرغ .... ان كل ثوب يكسو المروج ماهو الا ظل للسيمرغ ، ونحن نعرف السيمـرغ فى هذا الظل ، لان السيمرغ لا ينفصل عن الظل ، ولا ينبغى للانسان ان يبقى اسـير الظل ويتخبط فيه ، وانما يجب عليه ان ينظر فى ظل السيمرغ ، وسيرى الشمس وسـط الظل ، واذا مافتح باب للمعرفة فسترى كيف تتلاشى الظلال فى الشمس ، وتشاهـد كذلك ان كل شئ هو الشمس [٣] "

يريد العطار بذلك ان يقول ان لله وجودا فى خلقه كما ان للسيمرغ وجودا فـى

---

(١) د ، بديع محمد جمعة " منطق الطير " قسم الدراسة " ص ٨٣ .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٧٨ .

(٣) " منطق الطير" ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٢ - ٢١٤ .

ظله ، وهو يدلل على صدق ذلك بوجود الاسكندر في رسوله الذى كان متخفيا دائما وليس لاحد عين يستطيع ان يعرفه بها [١] " وكان العطار يناجى الله قائلا : ولما كنا متلازمين دائما ،فانت كالشمس ونحن كالظل "[٢]

وهناك صلة اخرى بين الله والعالم ، وهى كالصلة بين الكنز والطلسم ، يقول العطار: العرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم ، والله الموجود وحده ، وليس لهذه الأشياء جميعها الا الاسم ، ولنمعن النظر ، فما هذا العالم او ذاك الا الله وحده ، ولا وجود الا له ..... وما اكثر من خبروا سطح ذلك البحر ، ولكن ما ادرك احد قط مابقاعه ، الكنز في القاع والبحر طلسم ، فلتحطم في النهاية هذا الطلسم وقيد الجسد ، فعندما يفنى الطلسم ستجد الكنز ، وعندما يفنى الجسد تظهر الروح ، ثم تصبح الروح بعد ذلك طلسما ، حيث تصبح روحك جسما جديدا للغيب .....[٣]

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام معلقا على هذه الفقرة: ومن العبارات الشائعة في كلام العطار ، ان العالم طلسم والكنز الذى وراءه هو الله ، فقد شاع بين الناس ان كل كنز عليه طلسم اذا حل هذا الطلسم فتح الكنز ، فهذا العالم في رأيه نقوش اذا قرأت وفهمت اهتدى الانسان الى الكنز المخفى وراءها ، اى عرف الحقيقة التى تدل عليها هذه النقوش ، وليس هذا الكنز سوى الله ، كما يقول العطار :

انت معنى وماعداك هو اسم .. انت كنز والعالمون طلسم[٤]

---

(١) " منطق الطير" ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٤- ٢١٥ .

(٢) ن ك ص ١٥٢ (٣) ن ك ص ١٤٣ - ١٤٧ .

(٤) " التصوف وفريد الدين العطار" ص ٨١ - ٨٢ .

فهنا اتفق العطار مع الحلاج على ان آدم هو كنز الذات الالهية ، كان خفيا في هذا الكنز ، فلما ظهر بدت معه اسرار كثيرة من الحقيقة الالهية ، فالانسان صورة الله (١) .

وبعد ، فاذا كانت الصلة بين الله والكون كالصلة بين الشمس والظل او بين البحر والقطرة ، فسرعان مايتلاشى الظل في الشمس وتذوب القطرة في البحر ، او كالصلة بين الكنز والطلسم ، فما اسرع ان يتحطم الطلسم فيظهر الكنز،معنى ذلك ان العالم عدم لا وجود له ، ولا وجود الا الله ، وهو تعالى صاحب الوجود وحده ، ومادام الوجود لله وحده وماعداه عدم ، فلا يمكن ان يصدر عن العدم فعل ، فالفاعل اذن هو الله وحده . وفي كتابه الآخر صرح العطار ، ان الروح اذا خالطت بالجسم ، صار الجزء كلا (٢) " وذلك لان الروح ليست محدودة بالجسم والا كانت جسما ، ولكنها موصولة به ، فصار المحدود اذن غير محدود ! وفي كتابه "بيسر نامه" صرح العطار- مثل الحلاج - انا الله انا الله .... اعلم اخي ان النقش هو النقاش" (من خدايم من خدايم ..... اى برادر نقش رانقاش وان) (٣)

بهذا نستطيع ان نقول ان العطار هو الحلاج الآخر ، اذ كانا يتفقان في النهاية

---

(١) انظر ص ٣٢٥ من هذا البحث .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام" التصوف وفريد الدين العطار" ص ٨٤ .

(٣) ن ك ص ٦٨ .

على نقطة واحدة ، وهدف واحد ، رغم الاختلاف بينهما فى بداية الطريق ، فحينما صرح الحلاج كلمة " انا الحق " كان يريد بها ان الاله قد حل فى نفسه ، والعطار حينما صرح بكلمة " انا الله " كان يريد بها ان نفسه قد اتحد بالله ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء والثانى يسمى التصوف بالانتشار .

هذا ، وقد بين العطار الطريقة التى تؤدى الى الاتحاد بالله ، فى كتابه المشهور " منطق الطير " ففى هذا الكتاب انطق العطار الطيور بدلا من الانسان ، وجعلها تسعى جاهدة حتى تدرك الله وتتحد به " والكتاب منظومة فى الف وستمائة بيت ، من الشعر الرمزى الصوفى ، يبدأ بمقدمة فى توحيد الله ، ومدح الخلفاء الاربعة وانكار التعصب ، وبعد ذلك يتحدث بلسان الطيور عن رحلتها فى طلب الطائر الاسطورى المسمى بالفارسية " سيمرغ " (معناه ثلاثون طائرا) واللفظ مركب من سى اى ثلاثون ومرغ اى طائر ، وهو هنا رمز لله تعالى ، وخلاصة القصة [1] :

ان الطير اجتمعت فتشاكت ما هى فيه من التفرق والفوضى ، وانها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلو امة من ملك ، فبدأ الهدهد يتكلم : خبرت الدهر ، واعتزلت الناس ، وجهدت فى طلب الحق ، وصحبت سليمان وطوفت الارض سهلها وحزنها ، وعرفت

---

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ١٠٦ - ١١٢ وانظر " الاعلام الخمسة للشعر الاسلامى " محمد حسن الاعظمى ، والصاوى على شعلان " ص ٤٣٠ - ٤٣٢ ، تحقيق د ، مصطفى غالب ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ان لنا ملكا ، ولكنى عجزت عن المسير اليه وحدى ، فان تعاونا استطعنا ان نبلغ مكانه ، ملكنا اسمه "سيمرغ" وراء جبل قاف ، واول العهد به انه كان طائرا فى ظلمات الليل فى سماء الصين ، فسقطت من جناحه ريشة ، فقامت قيامة الامم ، ولولا ان ظهرت هذه الريشة فى هذا العالم ماظهر طائر منكن "[1] فلما سمعت الطير مقال الهدهد هاجها الشوق الى السيمرغ ، وازمعت الرحيل اليه ، ثم ذكرت مافى الطريق من اهوال ، فاخذ كل طائر يتعلل باعذار ليتخلف عن السفر ، - رمز العلائق الدنيا - ولكن الهدهد يفند هذه التعللات ، وقال : كيف تعتذرن بما الفتن وتتركن هذا المطلب الخطير ، ان العزم والصبر يهونان كل صعب ويقربان كل بعيد ، فتلقى الطير على الهدهد سيلا من الاسئلة فقال الهدهد : ماهذا التوانى فى الطلب ، والركون الى الدعة ، والوجل من لقاء الشدائد . واما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلى كالشمس من وراء الحجب فوقعت على الارض آلاف الظلال ، فانتن هذه الظلال ايتها الطير . هاجت الطير شوقا الى السيمرغ ، واجمعت على المسير اليه ، واختارت الهدهد اميرا لها ، فوضع التاج على رأسه وتقدم ، واجتمعت اليه اسراب الطير فاوفى بها على طريق موحشة[2] . (رمز الشيخ المرشد حامل رسالة الحق ، وانما اختارت الهدهد لانه كان رسول سليمان الذى جاء من سبأ بنبأ يقين ، وله عليها سيطرة مطلقة ، وعلى الطير أن تفوض أمرها اليه تفويضا كاملا) .

---

(١) اقرأ "منطق الطير" ترجمة د ، بديع محمد جمعه ص ١٨٠ - ٢١٠ .

(٢) "منطق الطير" ص ٢١١ - ٢٤٢ .

فقالت الطير: ايها الهدهد انك عرفت كل شئ ، فارق المنبر ، لنسألك عما حاك فى صدورنا ، فصعد الهدهد المنبر ، وتواترت الاسئلة الكثيرة، اجاب عنها جوابا مسهبا مفصلا ضاربا الامثال[1] . وكان السؤال التاسع عشر والعشرون كما يلى : ما الهدية اللائقة بتلك الحضرة التى نقصد اليها ؟ فقال الهدهد : لا تحمل معك شيئا ، فهنالك كل شئ ،لا خير لك من العشق والطاعة[2] . فسأله طائر: ما طول هذا الطريق ؟ قال الهدهد : ان لنا فى الطريق سبعة اودية ولم يعد من سلوك الطريق احد فى الدنيا حتى الآن . لذا فلا احد يعرف طول هذا الطريق . امامنا اودية سبعة: وادى الطلب ، وادى العشق ، وادى المعرفة ، وادى الاستغناء ، وادى التوحيد ، وادى الحيرة ، وادى الفقر والفناء ، ويصف الهدهد هذه الاودية وصفا هائلا مسهبا[3] ، حتى الوادى السابع فيقول: فعين هذا الوادى هى النسيان والبكم ، والصم . وذهاب العقل ، والوجدان ، وسنرى مئات الظلال الخالدة تتلاشى امام شعاع واحد من شمسك الوضاءة ، واذا هاج وماج البحر الكلى ، فهل تبقى نقوش على صفحة ذلك البحر ، وكلا العالمين مجرد نقش على سطح هذا البحر ، وكل من اصيب بالفناء فى بحر الكل فقد فنى تماما[4] . فجزعت الطير وعرفت انها لا طاقة لها بهذا السفر .

---

(١) "منطق الطير" ص ٢٤٤ - ٣٥٢ .
(٢) ن ك ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .
(٣) ٣٥٨ - ٤٠٣ .
(٤) ن ك ص ٤٠٤ .

ومات بعضها فى مكانه فرقا ، ثم سارت الاسراب، فلقيت حالا يوصف من الهول ، وهلك اكثرها فى الطريق ، فمنها غارق فى البحر ، ومنها ضال قـــى الفيافى ، ومنها هالك عطشا على الجبال ، ومنها محترق فى وهج الشمس، وبعضهـا سا قط اعياء ، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف ، وبعضها ركن الى الدعة وآثـــر العافية ، وبعضها اصابته مصائب اخرى (١) » ولم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفـة الا ثلاثون طائرا (سى، مرغ) بلغت الغاية وقد اشفت على الهلاك ألما واعياء . فوجدن مالا يدركه العقل ، ولا يناله الوصف ، رأين الاف الشموس والكواكب حائرة كذرات ، وبقـين فى حسرة وحزن . حتى خرج حاجب العزة ، فقال الحاجب: ايتها الحائرات، مـــن أين جئتن ، ولماذا اقبلتن ، وما اسمكن ؟ وماذا سمعتن ؟ قال الطير" قـــد اتينا الى هذا المكان ، حتى يكون " السيمرغ علينا ملكا ، وقد طال علينا الزمن مـــذ سلكنا هذا الطريق ، ومن آلاف اعدادنا وصلنا الى الحفرة ثلاثين .

فاجاب صا حب العزة: ايها الولّه ، يامن انتن كالملوثات بدم القلب، سواء ابقيـــتن ام لم تبقين فى هذا العالم ، فهو الملك المطلق الابدى ، فقالت جميعا : هذا المليـك المعظم اذا استذلنا اخر الامر ، فهو الذى لم تصدر عنه قط مذلة ، ولو كانت منـــه ، فليست هذه المذلة سوى العز ، هذه ارواحنا ونار الشوق مشتعلة ، ومتى تعزف الفراشة عن النار (٢) . فخرج حاجب الرحمة ، وفتح لهن الباب ، وتقدم من برفع مئات من الحجب ،

---

(١) " منطق الطير" ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٢) قارن بما قاله الحلاج فى كتابه " الطواسين" الفراش يطير حول المصباح الى الصباح ، =

فانبعث النور فى الارجاء ، وبدا عالم التجلى ، وجلست الطير على اوائك القرب ، ثم اعطى كل طائر ورقة ، فقرأ فيها ماقدم من عمل ، فغشى عليه خجلا ، ثم محيت الاعمال وانسيت فلم تذكر الطير شيئا (١)"

فبرزت امامها شمس القربى ، فولت وجوهها جميعا شطر ذلك الضياء ، فرأت وجه "سيمرغ" (الله) وكلما القت نظرة سريعة هذه الطير الثلاثون (سى مرغ) رأت ذلك "السيمرغ" (الله) عن يقين ، فدارت منها جميعا الرؤس حيرة ، اذ رأت انفسها هى السيمرغ (الله) تماما . وحين توجهت نحو السيمرغ (الله) كان هو نفسه الثلاثين طائرا (سى مرغ) فى ذلك المكان ، وكلما توجهت الى ذات انفسها ، كان السيمرغ (الله) ذاك الواحد الآخر ، واذا نظرت الى الاثنين معا (ذات انفسها ثلاثين طائرا) والسيمرغ (الله) كان الاثنان سيمرغا تماما ، صار هذا ذاك ، وذاك هذا ، وماسمع احد قط فى العالم بمثل هذا ، فبقيت جميعا اسرى الحيرة ، بدون تفكير ،

= ويعود الى الاشكال ، فيخبرهم عن الحال بالطف المقال ، ثم يمرح بالدلال طمعا فى الوصول الى الكمال ، ضوء المصباح علم الحقيقة . وحرارته حقيقة الحقيقة ، والوصول اليه حق الحقيقة ، لم يرض بضوئه وحرارته ، فيلقى جملته فيه ، والاشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر ، حين لم يرضى بالخبر ، فحينئذ ، يصير متلاشيا متصاغرا ، متطايرا ، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم . فلاى معنى يعود الى الاشكال ، وباى حال بعد ماحاز ، صار من وصل الى النظر ، استغنى عن الخبر ، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر (ص ١٦ - ١٧) .

(١) "منطق الطير" ص ٤١٧-٤١٨ . و "مختارات من الشعر الفارسى" ص ٤٠٤-٤٠٩ .

فقد عجزت عن التفكير، سألت - بلا لسان - سؤالا من الحضرة، تطلب كشف هذا السر، وتنشد حل "الانا" و "الانت". فجاء الخطاب: ان صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، كل من قدم اليها يرى فيها ذات نفسه، فجسمه وروحه فيها هما نفس جسمه وروحه، فمحت أخيرا ذات انفسها فيه ابدا، وفنى الظل فى الشمس، وهذا كل ما فى الامر[1]" وعندما مضى أكثر من مائة الف قرن، كانت قرونها بلا بداية ولا نهاية، وبعد ما اسلمت الطير انفسها الى الفناء الكلى بكل سرور، وما ان غابت عن رشدها حتى ثابت ثانية الى رشدها، فقد وصلت الى البقاء بعد الفناء![2]

وهكذا انهى العطار القصة باتحاد الطير بمليكها، بعد ان قطعت السفر الطويل، والرحلات المرهقة، ونجحت فى التغلب على كل العائقات، وجاوزت الاودية السبعة، وصلت ثلاثون طيرا (سى مرغ) الى الفناء امام حضرة مليكها سيمرغ، وتبين لها ان سيمرغ هو هى انفسها سى مرغ، (ثلاثون طيرا) فاصبح هو هى، وهى هو، وماثم الا هو.

ومن بين الاتحاديين المعروفين، صوفى كبير، واديب مشهور، عاش فى عصر العطار، وهو ابن الفارض.

---

(١) د، محمد غنيمى هلال "مختارات من الشعر الفارسى" ص ٤١٠ - ٤١٢ و "منطق الطير" ص ٤٢٠ - ٤٢٢.

(٢) "منطق الطير" ص ٤٢٣.

— ابـــن الفـــارض:

اسمه الكامل عمر ابو حفص او ابو القاسم بن ابى الحسن على بن المرشد بن علـــى كنى بشرف الدين ، ولد بالقاهرة سنة ٥٧٦هـ وتوفى بها سنة ٦٣٢هـ ودفن بسفـــح المقطم (١). كان والده قادما من حماه (سورية) الى مصر ، فقطنها وصار يثبـــت الفروض للنساء على الرجال بين يدى الحكام ، فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ثم اعـــتزل الناس ، وانقطع الى الله تعالى بقاعة الخطابة فى الجامع الازهر الشريف ، وظل كذلك الى ان وافته المنية. (٢)

عاش ابن الفارض فى عصر الايوبيين ، وكان الايوبيون يحبون العلم والادب والديـــن ويشجعون اهلها وشارك بعضهم فيها ، وفضلا عن ذلك كانوا يحبون التصوف والصوفية. (٣)

وبعد ان تربى تحت يدى والده ، واخذ الحديث والفقه من عدة علماء ، حبب اليـــه الخلاء وسلوك طريقة الصوفية ، فصار زاهدا متجردا ، واستأذن اباه فى السياحـــة بوادى المستضعفين ، وهنالك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم رحل الى مكة المكرمة باشارة من شيخه البقال ، وفى مكة المكرمة ، انقطع الى السياحة بادية تهـــا ، مدة خمسة عشر عامـــا. (٤)

---

(١) ابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٤٦٤ - ٤٦٥ ، وابن خلكان " وفيات الاعيـــان " جـ ٣ ص ٤٥٤ - ٤٥٦ .

(٢) د ، محمد مصطفى حلمى " ابن الفارض والحب الالهى " ص ٣٢ ، دار المعارف مصر ١٩٧١ .

(٣) ن ك ص ٣٩ .

(٤) ن ك ٤٢ - ٤٨ .

وكان ابن الفارض شاعرا صوفيا فذا ، وشعره عذب انيق ، وفيه براعة الرمز وحسن الاشارة ، وتدور اغراضه على الحب الالهى الذى يقوم على الاتحاد ، اى الاعتقاد بان جميع مظاهر الوجود متساوية فى الشرف والقيمة ، لانها فى الحقيقة تمثل جوانب من الالوهية ، والله يتبدى لكل محب فى محبوبه ، فان مجنون ليلى قد احب الله فى صورة ليلى ، كما ان ليلى قد احبت الله فى صورة قيس ، وبما ان قيسا لم يحب الا الله لما احب ليلى ، وكما ان ليلى لم تحب الا الله لما احبت قيسا ، فان قيسا قد احب فى الحقيقة نفسه (١) . ولم يترك آثارا سوى ديوانه الذى لا يقاس من حيث الكم الى آثار غيره كجلال الدين الرومى او العطار ، لكنه نال شهرة واسعة ، وذيوعا عظيمة خاصة ، " قصيدة التائية الكبرى " او نظم السلوك " التى تبلغ سبعمائة وواحدا وستين بيتا . وقد اهتم بشرح ديوانه عدد من العلماء (٢) . كما ترجم الى عدة لغات اجنبية فرنسية وانجليزية والمانية وايطالية ولاتينية (٣) .

ولم يختلف ابن الفارض عن سابقيه فى خطوط افكاره ووجدانه ، ووضعها فى قالب التصوف الفلسفى ، ومن نفس الباب الذى دخل فيه الحلاج ليصل الى الحلول ، دخل فيه ايضا ابن الفارض ليصل منه الى الاتحاد . وهو باب الفناء .

---

(١) د ، عمر فروخ "تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون" ص ٥٢٠ دار العلم للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣م .

(٢) لمعرفة شروح ديوان ابن الفارض ، سواء المطبوعة والمخطوطة انظر " ابن الفارض والحب الالهى " د ، محمد مصطفى حلمى " ص ٩٠ - ١٠٢ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلمى " ابن الفارض والحب الالهى " ص ١٠٤ - ١٠٩ .

وكما سبق ان ذكرت ان الفناء ثلاثة انواع، الفناء عن ارادة السوى ، والفنـــاء عن شهود السوى ، والفناء عن وجود السوى ، وهو فناء الملاحدة[١] . وكان ابـــن الفارض يدخل فى الثلاثة كلها ، فعن النوع الاول يقول فى قصيدته القائية[٢]

وكنت بها صبا فلما تركت ما ∴ اريد ارادتنى لها واحبت

فصرت حبيبا بل محبا لنفسه ∴ وليس كقول مر نفسى حبيبتى

وعن النوع الثانى يقـول :[٣]

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى ال ∴ نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى

وكنت جلا مرآة ذاتى من صـــدا ∴ صفاتى ومنى احدقت باشعـــة

واشهدتنى ايامى اذ لاسواى فـى ∴ شهودى موجود فيقضى بزحمة

وعن النوع الثالث يقـول :[٤]

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ∴ ففى كل مرئى اراها برؤيتى

واشهدت غيبى اذ بدت فوجدتنى ∴ هنالك اياها بجلوة خلوتى

---

(١) انظر ص ٣٠٩ـ٣١٢ من هذا البحث .

(٢) ديوان ابن الفارض "ص ٣٥ ، البيتان من التائية الكبرى" رقم ٢٠٤ - ٢٠٥ . المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ .

(٣) ن ك ص ٥٤ ، الابيات رقم ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ . من التائية الكبرى .

(٤) ن ك ص ٣٥ - ٣٦ . الابيات رقم ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ . من التائية الكبرى .

وطاح وجودى فى شهودى وبنت عـــن ∴ وجود شهودى ماحيا غير مثبـــت

وعانقت ماشاهدت فى محو شاهـــدى ∴ بمشهده للصحو من بعد سكرتى

ويعلق الدكتور محمد مصطفى حلمى على هذه الابيات قائلا "ان الشاعر هنـــا يذهب الى مايشتم منه رائحة وحدة الوجود ، فهو يقول : ان المحبوبة فى حال تجليها وظهورها قد اظهرت لعينه الوجود . بحيث اصبح يراها فى كل موجود ، وانه حـــين كشف عن باطنه الحجاب شهد ان ذاته هى عين ذات المحبوبة ، وان وجوده قـــد انمحى فى شهوده ، وانه فوق هذا تمسك فى صحوه الحاصل بعد سكره ، بما شاهـده فى باطنه ، وهو ان المحبوبة هى الوجود المطلق ، وهذا ينتهى بابن الفارض الـــى ان يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبان الرب الذى هو المحبوبة عين الوجود ، او ان وجود الرب هو عين وجود العالم"[1] وهذا الفناء هو النيرفانـا ، لدى البوذية ، او الفيدانتا ، لدى الهندوسية ، او الموكشا لدى الجينية كما سبـــق ذكره .

وجدير بالذكر ان الدكتور محمد مصطفى حلمى كان يحاول دائما ان يأتى بالتأويل او المبررات ، للدفاع عن ابن الفارض ، واعتبره من الصوفية المتمسكين بالشريعة ، بـــل اعتبره من أهل السنة على مذهب الامام الشافعى .

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى "ص ١٩٠ وأنظر" أعلام الفلسفة العربية "كمال اليازجى و ،انطون غطاس كرم ،ص ٢٨٧ - ٢٨٩ ، مكتبة لبنان بيروت ط الرابعة ١٩٩٠م.

لكن قصيدته تثبت له غير ذلك ، بل كان ابن الفارض من الذين صرحوا بالاتحـــاد بصراحة جريئة ، فمن اقوالـه :

فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا ٠٠ هنـا من صفات بيننا فاضمحلت[1]

وايضـا[2] :

وقد آن لى تفصيل ما قلت مجملا ٠٠ واجمال ما فصلت بسطا لبسطتى

افاد اتخاذى حبها لاتحادنـا ٠٠ نوادر عن عاد المحبين شـذت

فى البيتين الاخيرين صرح ابـن الفارض انه قد حان وقته ببيان ما اعتقده بيانا مفصلا ، وهو انه قد جعل الحب وسيلة الى الاتحاد بمحبوبه ، فنتج عن ذلك امور غير مألوفة فى عادات المحبين ، ثم قال :

خرجت بها عنى اليها فلم اعد ٠٠ الى ومثلى لا يقـول برجعـة[3]

وها انا ابدى فى اتحادى مبدئى ٠٠ وانهى انتهائى فى تواضع رفعتى[4]

اراد ان يقول علنا ، انه حينما اتحد بمحبوبته (الله) ترك خصائص نفسه ، واتصـف بصفات محبوبته ، ثم لم يرد ان يرجع الى ماكان من قبل ، لان مثله لا يقول بالرجعة ابدا ،

---

(١) رقم ١٥٩ من التائية الكبرى ، انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٢ .

(٢) رقم ١٦٤ ، ١٦٥ ، من التائية الكبرى انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٣ .

(٣) رقم ٢٠٦ من التائية الكبرى ديوان ابن الفارض ص ٣٥ .

(٤) رقم ٢٠٩ من التائية الكبرى ن ك ن ص .

ولو قيل له : حينما تعتقد انك تتحد مع الله ، هل انت فى حال السكر والمحو ، أم فى حال الصحو ؟ لأجاب قائلا :

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها ∴ وذاتى بذاتى اذ تحلت تجلّت

فوصفى اذ لم تدع باثنين وصفها ∴ وهيئتها اذ واحد نحن هيئتى (١)

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا ∴ وفى رفعها عن فرقة الفرق رفعتى (٢)

هنا يأبى ابن الفارض ان يفرق مااعتقده فى حالتى الصحو والمحو ، ويأبى ان يكون له ذات ولمحبوبته ذات ، فقال " وذاتى بذاتى " ولم يقل " وذاتى بذاته ، او وذاته بذاتى " اذ كل ماوصف الله به نفسه فهو موصوف به ، وقد رفعت الاثنينية ، ورفعت تاء الخطاب ، فلا اثنينية بينه وبين محبوبته إ لقد كان يقول : انت انت ، والآن يقول : " انا انا " فما انت الا انا " ذاتا ووجودا . ثم يقول :

فبى دارت الافلاك فاعجب لقطبها الـ ∴ ـمحيط بها والقطب مركز نقطة (٣)

ثم يقول : (٤)

ولا تحسبن الا مر عنى خارجا ∴ فما ساد الا داخل فى عبودتى

---

(١) البيتان رقم ٢١٤ ، ٢١٥ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض " ص ٣٦ .

(٢) رقم ٢١٨ من " التائية الكبرى " ن ك ن ص .

(٣) رقم ٥٠٠ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٥٢ .

(٤) هذه الابيات رقم ٦٣٧- ٦٤٢ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٦١ .

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن ∴ شهود ولم تعهد عهود بذمة

فلا حىّ الا عن حياتى حياته ∴ وطوع مرادى كل نفس مريـــدة

ولا قائل الا بلفظى محـــدث ∴ ولا ناظر الا بناظر مقلـــتى

ولا منصت الا بسمعى سامـــع ∴ ولا باطش الا بأزلى وشدتـــى

ولا ناطق غيرى ولا ناظـــر ولا ∴ سميع سوائى من جميع الخليقة

ثم يقـــول :(١)

ولا فلك الا ومن نور باطـــنى ∴ به ملك يهدى الهدى بمشيئتى

ولا قطر الا حل من فيض ظاهرى ∴ به قطرة عنها السحائب سحت

ويقـــول :(٢)

فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى ∴ واسرار من يأتى مدلّا بخـــبرة

فى الابيات المذكورة ادعى ابن الفارض ان ملكوت كل شئ بيده ، فالوجود ومافيـــه من الحياة والكلام والسمع والبصر والبطش والفلك والهداية والمطر ، وعلم الغيب كلهـــا من فيض وجوده ، وان ارادة البشر كلها لاتنفذ الا بارادته . وهل توقف عن الادعاءات المضحكة ، ويكتفى بذلك فقط ؟ لا ! فأخذ يدعى بامور مضحكة ومبكية ، اذ يقول :(٣)

---

(١) البيتان رقم ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، من "التائية الكبرى" ، "ديوان ابن الفارض" ص ٥٠ .

(٢) رقم ٦٦٦ ، من "التائية الكبرى" ن ك ص ٦٢ .

(٣) الابيات رقم ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، من "التائية الكبرى" ن ك ص ٣٢ .

أممت أمامى فى الحقيقة فالـــورى ∴ ورائى وكانت حيث وجهت وجهتى

يراها أمامى فى صلاتى ناظـــرى ∴ ويشهدنى قلبى امام ائمـــــتى

ولا غرو ان صلى الامام الـــىّ ان ∴ ثوت فى فؤادى وهى قبلة قبلـــتى

وكل الجهات الست نحوى توجهت ∴ بما تم من نسك وحج وعمـــــرة

لها صلواتى بالمقام اقيمهـــــا ∴ واشهد فيها انها لى صلـــت

كلانا مصل واحد ساجد الـــــى ∴ حقيقته بالجمع فى كل سجـــــدة

وماكان لى صلى سواى ولم تكـــن ∴ صلاتى لغيرى فى ادا كل ركعـــة

اراد ان يقول: اذا صليت وراء امام مافانا فى الحقيقة امامه ، ان الامام يصلى للـــــه ، ومادام الله موجودا فىّ فالامام والناس كلهم يتوجهون الىّ ، ثم ان الله يوجد حيـــث اوجه انا وجهى ، وهكذا اكون انا فى الظاهر متوجها الى الله ، اما فى الحقيقة فانـى متوجه الىّ ، ولاعجب اذا توجه الامام بصلاته نحوى ، فانه موجود فى قلبى ، كل شـئ فى العالم يتجه الىّ فى عبادته وحجه وعمرته وزيارته ، وأنظاهر وانا فى مقام ابراهـــيم اننى اقيم الصلاة واتوجه اليها ولكن الحقيقة انها (الكعبة والمقام والحجر) هى التى تصلى لى ، فليس هنالك فى الحقيقة مصل ومصلى له ، بل ان كل واحد منا يصلى لنفسه ، والحقيقة انه لم يصل احد لى سواى ، ولا انا صليت لاحد غيرى ، ثم يقول : (١)

وفىّ شهدت الساجدين لمظهرى ∴ فحققت انى كنت آدم سجدتى

---

(١) رقم ٤٧٥ من "التائية الكبرى" ، "ديوان ابن الفارض" ص ٥٩ .

يقول القاشاني [١] وهو يشرح هذا البيت: اي عاينت في نفسي الملائكة الساجدين لمظهري، فعلمت حقيقة اني كنت في سجدتي آدم تلك السجدة، وان الملائكة يسجدون لي، والملائكة صفة من صفاتي، فالساجد صفة مني تسجد لذاتي. [٢]

وعن موقفه من التوحيد الحق يقول: [٣]

ولو انني وحّدت ألحدت وانسلخـ ∴ ـت من آي جمعي مشركا بي صنعتي

اي ولو اني اعتقدت ان الله واحد متميز عن كل شئ اكون قد اثبتت للعالم وجودا مستقلا، بجانب وجود الله المستقل، فكأني جعلت خلق الله شريكا لله في الوجود، لذلك اكد بملأ فمه انه لن يتراجع من عقيدته الاتحادية، فقال: [٤]

متى حلت عن قولي انا هي او اقل ∴ وحاشا لمثلي انها فيّ حلت

وهنا انكر ابن الفارض على عقيدة الحلول، لان في الحلول بقاء الاثنينية، ثم يدعي العروج الى الله والوصول الى مقام "أو أدنى" فقال:

ومن انا اياها الى حيث لا الى ∴ عرجت وعطرت الوجود برجعتي [٥]

---

(١) عبد الرزاق بن احمد الكاشاني او القاشاني جمال الدين (ت ٧٣٠هـ/ ١٣٢٠م) صوفي له كتب كثيرة في التصوف منها "شرح تائية ابن الفارض، شرح فصوص الحكم لابن عربي (الزركلي "الاعلام" جـ ٣ ص ٣٥٠).

(٢) عبد الرحمن الوكيل "هذه هي الصوفية" ص ٣٣، دار الكتب العلمية بيروت ط الرابعة ١٩٨٤م.

(٣) رقم ٧٤٩ من "التائية الكبرى" ديوان ابن الفارض ص ٦٧.

(٤) رقم ٢٧٧ من "التائية الكبرى" ديوان ابن الفارض ص ٣٩.

(٥) رقم ٣٢٦ من "التائية الكبرى" ديوان ابن الفارض ص ٤٢.

اراد ان يقول "عرجت من مقام: انا اياها - وهو ابتداء الاتحاد - ومن قولهم انا الحق (الحلاج) ولا اله الا انا فاعبدني (ابى يزيد البسطامى) الى ان وصلت الى مقام لا نهاية فيه ، وعطر الوجود برجوهه ، لاتصافه بصفات الرحمن واتحاده بذات الملك الديان [1]"

ثم يقول :

وعن انا اياى لباطن حكمة ∴ وظاهر احكام اقيمت لدعوتى [2]

بهذا البيت ادعى انه نال كل مراتب التوحيد ، حتى بلغ المرتبة الاخيرة منه ، فالاولى ، فناء عين التفرقة وبقاء اثرها ، وصاحب هذه المرتبة يقول: انا الحق او انا الله ، ولكن هذه قضية ذات محمول وموضوع ، والحمل يستلزم الاثنينية . الثانية ، فناء التفرقة عينا واثرا ، وصاحب هذه المرتبة يقول: انا انا ، ولكن مازال هناك قضية فيها محمول وموضوع . الثالثة الاخيرة: وهذه لاتسعف فيها العبارة ، ولا تومئ اليها اشارة ، وانما يستطيع فيها ان يقول انا فحسب ، غير مدرك بادراك ما ، ولا شعور بشعور ما ، ان هنالك مايمكن ان يحمل عليه ، او يوضع له ، اذ ماثم غير ولا سوى" غير انه يزعم انه رضى وتنزل الى مرتبة التعين فى الخلق ، ليبرز مكنون قدرته ، وامكانيات

---

(١) برهان الدين البقاعى "تحذير العباد من اهل العناد ، ببدعة الاتحاد" ضمن كتاب "مصرع التصوف" ص ٢٤٩ ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة ط الاولى ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

(٢) رقم ٣٢٧ ، من "التائية الكبرى" ديوان ابن الفارض ص ٤٢ .

وجود المطلـــــــق [١] .

واستدل ابن الفارض على صحة عقيدته الاتحادية بقول رسول الله صلى اللـــه عليه وسلم " من عاد لى وليا فقد اذنته بالحرب، وماتقرب الى عبدى بشئ احب الـــى مما افترضت عليه ، ومايزال عبدى يتقرب الىّ بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته كنـــت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بهـــا . . . . "[٢]

فيقول فى تائيته الكبرى : [٣]

وجاء حديث فى اتحادى ثابت ∴ روايته فى النقل غير ضعيفة

يشير بحب الحق بعد تقـــرب ∴ اليه بنفل او اداء فريضـــة

وموضع تنبيه الاشارة ظاهـــر ∴ بكنت له سمعا كنور الظهيرة

قال شارحه : ان الحب ميل باطنى اثره رفع امتياز المحب والمحبوب، ورفع مابينهمـا والمحب عين الحضرة الالهية ، والمحبوب ظهور كماله الذاتى والاسمائى ، ولن يصـــح لقبول هذا الظهور المحبوب منصة الا الحقيقة الانسانية صورة ومعنى ، لكمال جمعيتهـا

---

(١) عبد الرحمن الوكيل " مصرع التصوف " هامش " ص ٢٥٠ .

(٢) الحديث رواه البخارى عن ابى هريرة ، انظر صحيح البخارى ، الجزء ٨ ص ١٣١ ، المجلد الثالث باب التواضع دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٣) الابيات رقم: ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، " ديوان ابن الفارض " ص ٦٦ .

وتتميمها دائرة الازلية والابدية[1] .

وهكذا ، لقد عرضت فيما مضى اقوال اهل الاتحاد ، من الصوفية الفلاسفة وذكرت منهم ثلاثة رجال من أقطابهم ، ونأتى الآن الى معرفة مصادر اقوالهم وآرائهم ، ثم بيان بطلانها .

---

(١) برهان الدين البقاعى " تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد " تحقيق عبد الرحمن الوكيل ضمن كتاب " مصرع التصوف " . ص ٢٣٤ ،

مصـــــادر فلسفـــــــة الاتحـــــــاد

قبل ان أبدا بنقد فلسفة الاتحاد عند الصوفية المتفلسفة ، اريد ان اؤكد هنـــا بان الاتحاد بالله ، هو غاية الصوفية الفلاسفة كلهم ، رغم اختلافهم فى الطريقـــــة والكيفية والتعبير عن ذلك ، فهم يتفقون فى هدف واحد وغاية واحدة وهى الاتحـــاد ، فالنظريات التى وضعوها ، من الزهد والمحبة والمعرفة والتوحيد والفناء ، والاصطلاحات التى ابتدعوها ، من الاحوال والمقامات ، والسكر والمحو ، والاصطلام والاتصال وغـــير ذلك كلها لأجل هدف الاتحاد والوحدة مع الله تعالى .

ومما يدهشنى ان فكرة الاتحاد توجد فى كل الديانات القديمة ، وفى كل الحضـــارة الوثنية ، سواء فى الشرق او الغرب ، واذا كانت هذه النظرية لاعلاقة لها بالاســـــلام لا من قريب ولا من بعيد ، لان الاسلام دين التوحيد الخالص ، ويرفض الشرك بانواعه ، ويقرر ان لا وسائط بين الله والانسان ، فالصلة بين الله والكون صلة انفصال تـــام لا صلة اتصال ولا اتحاد ، كما سبق بيان ذلك [1] . فنستطيع ان نقول وبكل تأكيـــد ، ان فلسفة الاتحاد مع الله ، فكرة غريبة ودخيلة ، وفلسفة اجنبية وثنية ، استورد هـــا الصوفية الفلاسفة بصفة خاصة ، ودشنوها فى المجتمع الاسلامى ، لغرض معين وهدف منشـــود .

---

(١) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث .

فمن أين اذن استقوا فلسفتهم الاتحادية ؟

من المعروف لدى الجميع ، الذين قرؤا كتب تاريخ الفلسفة ، ان التصوف الفلسفي - اى التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع ، قد ظهر ووصل الى درجة عالية من التطور في نصف القرن الذى وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل - اى بين سنة ١٩٨ - ٢٧٤هـ - وهو العهد الذى نشطت فيه حركة النقل والترجمة ، نشاطا رهيبا من فلسفة اليونان وعلومها وفلسفة الهند والفرس بانواعها [١] . حتى تكاد العلوم الاسلامية كلها مؤسسة على فلسفة الاجانب وحكمتهم بل وخرافاتهم .

وان ابرز شخصية يونانية في الافكار الاسلامية هى ارسطوطاليس ، لكن العرب استمدوا فلسفة ارسطو من شرح الافلاطونية الحديثة ، وكان المذهب الذى غلب عليهم هو مذهب افلوطين وفورفوريوس وابرقلس [٢] . فانتقلت الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامى ، وقد حدث في خلال هذا النقل بعض الاخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب باخرى ، ونسبت مذاهب لغير اصحابها ، خاصة التراث الارسطوطاليسي . فقد نسبوا اليه كتبا ليست له بل لافلوطين ، منها كتاب مشهور باسم " اثولوجيا ارسطو " وهو في الحقيقة مقتطفات من تاسوعات افلوطين ، وبقى

---

(١) اقرأ مثلا : تاريخ الفلسفة في الاسلام " دى بور " ص ٣٥-٥٠ و " تاريخ الفلسفة الاسلامية " د ، ماجد فخرى " ص ٢٧-١٠٠ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامى " د افيد سانتلانا " ص ١٠٠ - ١٦٩ ، وغيرها .

(٢) نيكلسون " في التصوف الاسلامى " ص ١٤ ، ود ، محمد البهى " الجانب الالهى في التفكير الاسلامى " ص ١٠١ - ١٠٤ .

المسلمون يفهمون فلسفة ارسطو فهما مشوبا بالافلاطونية الجديدة ، ولم يخلص ارسطو من هذا اللبس الا متأخرا ، لدى اكبر شراحه في العصر الوسيط ، وهو ابن رشد [١] .

ومن المعروف لدينا ايضا ان الافلاطونية الحديثة ماهي الا فلسفة انتخاب وتوفيق بين الفلسفة اليونانية والغنوصية ، او بين المعقول الفلسفي واللامعقول السحري ، وسبق ان ذكرت ان الفلسفة الافلوطينية قامت على مذهب الغنوصية الباطنية [٢] . ولم يكن العرب يعرفون افلوطين ، بل عرفوه باسم " الشيخ اليوناني " [٣]

فكان كتاب اثولوجيا اذن ملخصا لمذهب الافلاطونية الحديثة ، وقد اثر على الفلاسفة المسلمين تأثيرا عظيما وحاسما ، وانتشر فيما بينهم انتشارا واسعا ، خاصة في مصر والشام ، اللتين كانتا مركزين هامين للتصوف عدة قرون [٤] .

وكان محور البحث في هذا الكتاب ، هو النفس ومعرفة الانسان ماهيتها ، ثم معرفة آثارها . ومما جاء في مقدمة الكتاب " ان الاول (الله) هي العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها ، وان القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط

---

(١) د ، علي سامي النشار ، " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١١٠ .

(٢) انظر ص ٩٢ من هذا البحث

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي مقدمة " افلوطين عند العرب " ص ١ و د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١٨٠ .

(٤) د ، ماجد فخري " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٤ .

الطبيعة على الاشياء الكامنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع "[1] فالنفس تقع في وسط مراتب الوجود ، فوقها الله والعقل ، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيض من الله على العقل ، وبتوسط العقل تفيض على المادة فتحل في الجسم ، ثم تعرج الى مكانها فكل الاشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شئ ، والنفس هي عقل ايضا ، لكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق الى العالم الاعلى ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متساميا عن التخيلات والشهوات ، والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه ، فالنفس اذن انما هي عقل تصور بصورة الشوق ، غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا "[2] . . . وان النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ثم حينئذ ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير ان تهلك او تبيد . . . . لانها حية بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى "[3]

وهذا النص قد اثر فعلا تأثيرا عظيما على جميع الفلاسفة ، خاصة الصوفية ، في اعتقادهم بأزلية النفس وابديتها ، وانها جزء من الاله كما سبق ان ذكرته مستدلين على ذلك بآية الميثاق[4] .

---

(١) مقدمة اثولوجيا ارسطوطاليس ضمن كتاب " افلوطين عند العرب " د. عبد الرحمن بدوي ص ٦ .

(٢) ن ك ص ١٩ . (٣) ن ك ص ٢٠ - ٢١ . (٤) انظر ص ١٦٣ من هذا البحث.

فالتصوف الفلسفى فى الحقيقة ، ماهو الا دين افلوطين الفلسفى [1] .. ويجب ان لا يغيب عن البال مطلقا انه لا يمكن ان توجد قاعدة للتصوف لم يفترض قبلها وجود علاقات كهذه بين النفس البشرية والله ، وهذا ماتفترضه الافلاطونية المحدثة ، وان التصوف الإسلامى يعود فى تاريخه الى حين ترجمة اثولوجيا ارسطو الى العربية [2] . ثم يقول ارسطو - كما ظن العرب - والحقيقة ان القائل افلوطين فى كتاب اثولوجيا "

انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء ، فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء مابقى له متعجبا بهتا ، فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعالة ، فلما ايقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها ، فاكون فوق العالم العقلى كله ، فارى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى ، فارى هناك من النور والبهاء مالا تقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع ، فاذا صرت فى عالم الفكرة والرؤية حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء ، فابقى متعجبا انى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى

---

(١) دى لاسى اوليرى " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ترجمة اسماعيل البيطار ص ١٦٤ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ .

(٢) دى لاسى اوليرى " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٦٧ .

ثم الى العالم الالهى ، حتى صرت فى موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء ، ومن العجب انى كيف رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه "(١)

هذه الفقرة من الكتاب المنسوب الى ارسطو خطأ ، مهمة جدا وخطيرة ولها تأثير واضح على الصوفية عامة الى يومنا هذا ، خاصة هؤلاء الذين يؤمنون بالاتحاد ، وكان افلوطين يصرح ان الغرض الاول من تعليمه هو ان يهدى الناس، اولئك القلائل القادرين على هدايته (٢). وذلك لان الاتحاد لايكون الا بعد اتصال النفس بالواحد ، وهذا الاتصال لايتم بالعقل من حيث ان المعين هو الذى يمكن ان يكون موضوع ادراك ، والواحد غير معين ، ان الاتصال بالواحد ضرب من التماس ، لا يستطيع الابانة عنه ، الا الذين يذوقونه وهم قليل ، وكان افلوطين نفسه لم يبلغ اليه سوى اربع مرات (٣) ، وهذا الاتصال عبارة عن فقدان الشعور او بعبارة أخرى هى الجذب .

وهذا هو غاية التأله حيث اصبح الواصل حرا متجردا عن ذاته وعن كل شئ وانتقل الى النور الالهى عريانا مجردا (٤)"

---

(١) اتولوجيا ارسطو " افلوطين عند العرب " د ، عبد الرحمن بدوى " ص ٢٢ .

(٢) د افيد سانتلانا " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ١٠١ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩٠ .

(٤) حنا الفاخورى ، و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية" ج ١ ص ٣٠١ .

وذلك لان النفس اذا انعكست على نفسها وتخلصت تماما مما هو غريب عنها ترقت وبلغت درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، والمقصود بالغريب عند افلوطين هو الادراك الحسى ، والتفكير الاستدلالى ، وكل اعمال الفكر العادية. فالنفس الراغبة فى الاتصال بالواحد عليها ان تسكن فى سلبية تامة ، ثم تعكف على ذاتها وتنسحب الى داخل اعماق كيانها ، ثم تصعد الى عالم العقل ، ولكن حين تصل الى هناك لاتجد الواحد ، وحين تفقد النفس ذاتها ، وهى فى حال سكون وغيبة تامة ، تستطيع ان ترى الله منبع الحياة ، ومصدر الوجود اصل الخير الكلى ، وفى تلك اللحظة تستمتع بنعيم من السعادة يفوق كل وصف ، والنفس التى تحتفظ بهذا ، تستطيع ان تصل الى الاتحاد مع الواحد العلى (١). وفى هذا يقول افلوطين فى الميمر الرابع من كتابه اتولوجيا " ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ، ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز عن نفسه ، قدر ايضا فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه ، فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشىء الذى هو فوق العقل ، وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء" (٢)

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوى ببيان فلسفة افلوطين فى النفس وطريقة اتحادها مع الله ، فيقول : " ان النفس الانسانية من ناحية الادراك تتبع طريقا ذا

---

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٤١٥-٤١٦ باختصار.

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ٥٦ .

درجات ثلاث، يبدأ بالاحساس ويتوسط فى النظر، وينتهى الى الوجد ، فالاحساس درجة دنيا من درجات الادراك ، فيجب على الانسان فى سلوكه نحو الله ان يتخلص من المحسوس لان المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، لابد اذن من التخلص من درجة الاحساس والارتفاع منها الى درجة اعلى وهى درجة النظر ، وهى الدرجة التى فيها يرتب الانسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من اجل البرهان ، وهى درجة متوسطة بين العالم الاعلى الواحد وبين المحسوسات ، ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك ، والديالكتيك يقوم على اساس التفرقة بين الموضوع والذات ، وهو حالة ثنائية ، بمعنى التقابل بين الموضوع والذات ، فالنفس لا زالت متعلقة بالكثرة والتغير ، فعلينا ان نتخلص ايضا من هذه الدرجة الوسطى ، وان نرتفع الى درجة اعلى ، فيها يرتفع التعارض بين الموضوع والذات ، اى يجب على النفس ان ترجع من حالة الكثرة والتبدد الى حالة الوحدة المطلقة ، وهذه الحالة هى حالة الوجد ، فيكون الانسان فى هذه الحالة خارجا عن طوره ، وهى حالة اشبه بحالة الجنون فى العشق ، او حالة النشوة فى السكر ، يسقط فيها كل شئ من الموجودات ، ولا يكون شئ من الاغيار موجودا ، فتكون النفس فى حالة الفناء والطمس والمحو ، واصبح الانسان لا تعينا صرفا ، واصبح فناء مطلقا ، اذ انه هو اللاتملك الصرف ، والاشياء الخارجية قد سقطت عنه ، لكن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون فى حالة تتراوح بين الخوف والرجاء ، بين القلق والطمأنينة ، ولا يدرى هل سيصل الى

درجة الطمأنينة او لا يصل ، فاذا ارتفع من هذه المرتبة مرتبة الصعق الى مرتبة الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، يصبح كأنه هو الله ، او بعبارة ادق يتحد مع الله ، وتكون الذات هى الموضوع ، والموضوع هو الذات ، وتكون بين الاثنين هوية مطلقة[1] .

فغاية النفس عند افلوطين هى الاتحاد مع الله ، وجعلها قاعدة عامة للاخلاق ، اذ عرّف الخير الاسمى Summum Bonum بانه اتحاد النفس الفردية مع الله ، وكل مايساعد على ذلك فهو خير ، وكل مامن شأنه ان يعيق ذلك فهو شر .[2]

ومما يجدر بالذكر هنا ان الافلاطونية الحديثة كانت فى اول امرها تميل الى البحث مشوبا بالالهام ، ثم غرقت فى الالهامات ، ثم تطورت تطورا مطردا ، ففرقت فى المغيبات وخوارق العادات ، والاعتناء بالسحر ، والتصرف بالاسماء والطلاسم ، والتنجيم والدعوات والحزائم ونحو ذلك[3] .

وهذا بالضبط ، ماحصل فى التصوف فى اكثر العالم الاسلامى ، فقدا صبح علم التصوف مرادفا لخوارق العادات وعلم الحروف والاوفاق والاوراد والاحزاب وما الى ذلك ، واصبح الصوفى لا يختلف عن كاهن او منجم او صاحب الاسم الاعظم

---

(١) " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ باختصار وتصرف.

(٢) د. لاسى اوليرى " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٧١ .

(٣) د. زكى نجيب محمود و ، احمد امين " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٧١ .

والاوفاق . كما نشاهد ذلك فى اكثر العالم الاسلامى اليـــوم .

هذا، وقد أثر كتاب اتولوجيا كذلك ، تأثيرا واضحا على الفلاسفة الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابى ، خاصة فى تصوفه ، اذ التصوف يعتبر اهم اجزاء فلسفتـــــه ، وقمة بناء مذهبه (١) . فالاتصال الذى يقول به الفارابى لايختلف كثيرا عن الاتصـــال او الجذب الذى قالت به مدرسة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظـــر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة الى نور الحقيقة واليقيـــــن ، يقول الفارابى : " ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفـــع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسل عما تباشره ، فان المتفويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وانت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحـــق عهدا ، الى ان تأتيه فردا (٢) "

واذا كان للفارابى فضل السبق ، فان لابن سينا فضل البيان والايضاح ، فقـــد اقر ابن سينا بكل صراحة جريئة ان فى امكانية النفس الانسانية الاتحاد مع اللـــــه ، اذ يقول فى كتابه : " النجاة " ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالمـــا عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل ، مبتدئا

---

(١) د ، ابراهيم مدكور " فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه " ج ١ ص ٣٥ .

(٢) ن ك ص ٤٣ .

من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة (العقول) ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالابدان (النفوس) ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ، ومنقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره [1] " كما يقول ايضا : " ويجب ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول ، اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو هو [2] "

بهذا عرفنا مدى تأثير مذهب الافلاطونية الحديثة خاصة افلوطين ، بكتابه اثولوجيا (الربوبية) على الفلاسفة الاسلاميين صوفيتهم ومشائيهم فى فلسفة الاتحاد الخرافية اتحاد الانسان مع الله اى اصبح الانسان الها .

وهذا هو المصدر الغربى الذى استقى منه الصوفية المتفلسفة فى بناء فلسفتهم الاتحادية ، وهناك مصدر آخر من الشرق ، وهو المصدر الهندى .

اتفق الكتاب والباحثون على ان التصوف بصفة عامة ، والتصوف الفلسفى بصفة

---

(١) ابن سينا " النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية " ص ٢٩٣ مكتبة البابى الحلبى ، مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م .

(٢) ن ك ص ٢٤٦ .

خاصة ، تأثر في كثير من قضاياه بأديان هندية ، تأثرا واضحا [١] ، لدرجة ان فون هامر اكد بان الصوفية ينسبون الى الحكماء الهنود العراة المعروفين باسم جيمنوسوفيست الذين كانوا ينتقلون من مكان الى مكان في سياحة دائمة ، يتأملون في الاتحاد مع الله ، كما سبق بيانه [٢] ، ولا يمكن دراسة التصوف الاسلامي الاعلى ضوء التصوف الهندي [٣] " وقد كان البيروني اول من تنبه الى تأثير الفلسفة الهندية في التصوف ، حيث اثبت ان فلاسفة اليونان والنصارى والصوفية اخذوا من الهند في الحلول والاتحاد [٤] " كما ان البيروني هو اول من تنبه الى ان الاديان الهندية القديمة " البراهمة والسمنية بصفة خاصة - كانت مزدهرة في خراسان وفارس والعراق والموصل الى حدود الشام [٥] .

و الهنود - بمختلف اديانهم - يعتقدون ان الانسان في احد امرين ، اما فعل واما جزاء ، وما هو فيه فاما مكافأة على عمل قدمه ، واما عمل ينتظر المكافأة عليه ، كما يعتقدون ان النفس العاقلة في اجسام مختلفة مزعج لها ، وانه حال من احوال الشقاء ،

---

(١) انظر " نيكلسون في التصوف الاسلامي " ص ٢٣-٢٤ و ص ٧٥ و ، د ، عبد الرحمن بدوي " تاريخ التصوف الاسلامي " ص ٣٥ - ٤٠ و ، د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ٣ ص ٤٦ - ٥٨ و ، د ، ابراهيم مدكور " في الفلسفة الاسلامية " ج ٢ ص ١٣٥ و ، د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ١٠-١٧ قارن د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ٤٠ - ٤٩ ، و ، د ، ابو الوفا التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ٣٠-٣٢ .

(٢) انظر ص ٦ من هذا البحث.

(٣) حنا الفاخوري و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣١ .

(٤) تحقيق ماللهند " ص ١٦ .

(٥) ن ك ص ١٩ .

من اجل ذلك يحاولون التخلص منه ، انهم يسعون الى التخلص من التناسخ ، بطريق الكمال الروحى وشوق النفس الى الاتحاد بالاله [١] . فالخلاص النهائى الكامل انما ينال بتحقيق الاتحاد الكامل مع المطلق ، غير ان المتنسك لكى يصل الى هذه المرتبة ، امامه كثير من العقبات يجب عليه ان يتخطاها ، وعدد من الطرق المتباينة ، لابد منه ان يجتازها [٢] ، وهذه الطرق الضرورية منصوص عليها فى ذلك القسم المسمى " باليوجا " YOGA " من اقسام الفلسفة الهندية .

تنسب التعاليم والتأليف فى اليوغا الى الحكيم باتنجلى (القرن الثانى قبل الميلاد). واليوغا هو: جهد للوصول الى الكمال ، من خلال السيطرة والتحكم للطبيعة الانسانية يهدف الى تحرير النفس من شهوات الجسد ، وتحقيق الاتصال بالاله [٣] . وبعبارة ادق اليوغا هو الطريقة الى " الاتحاد التام " واليوغا سابقة على البوذية ، ذلك ان بوذا نفسه لجأ لوسائلها بغية الخلاص من سلسلة التناسخات ، فهى اذن تعود الى الهند القديمة جدا ، ويعد الأوبانيشاد ، احد مصادرها [٤] .

ان جميع اشكال الحياة ، من حياة الالهية الى حياة احقر الخلائق ، ذات وحدة جوهرية ، والانسان فى هذا المذهب يذوب فى الكل ولا حقيقة له الا من حيث انه

---

(١) د ، عمر فروخ " التصوف فى الاسلام " ص ٣٨ .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ١٤٢ .

(٣) د ، سرفيالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤٣ .

(٤) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٤٠ .

يشترك مع ذلك الكل . قال بعضهم لابنه : كل ماهو كائن له كيانه فى الجوهر اللطيف ، وهذا الجوهر هو الحقيقة ، وهو هو ، وانت يابنى ، لست الا هذا [1] " لكن دون الاتحاد مع المبدأ الاول ، حجب المادة الكثيفة ، فالاتحاد لايتم الا بعد العمل وتمزيق الحجب ، ويكون ذلك مراحل .

هناك لائحة طويلة من ضمن الشروط المطلوبة ، التى يجب الالتزام بها ، كالعفة والصدق واللامبالاة ، وغير ذلك [2] . وعندما تتوفر هذه الشروط لدى المريد ، فيبدأ بتعلم حبس النفس والتحكم به وتثبيت الانتباه [3] . ثم يتعلم كيف ينقطع عن العالم الخارجى ، بواسطة تمرين اماطة الحواس ، وبعدها يأتى دور ممارسة التأمل [4] .

يقول د ، على زيعور " هذه المراحل المتنوعة لاتفهم على حقيقتها الا من خلال الجسد اللطيف الذى يستبطن فى كل منا الجسد الكثيف المحسوس ، فحبس النفس (براناما يا) لتمكين روح الحياة (البرانا) من الوصول الى المركز (الدولاب) الكائن فى اسفل الجسم اللطيف ، حيث ترقد قدرة ليست عند الانسان العادى ، هذه القدرة (كواندالينى) الملتفة المحققة الوجود ، الموقظة بفضل النفس ، تنشط ، ثم تصعد يهديها الفكر خلال طقوس التأمل تدريجيا من مركز الى مركز ، حتى تصل

---

(١) حنا الفاخورى ، و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣٢ .

(٢) د ، سرفبالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤٤ - ٥٤٥ .

(٣) ن ك ص ٥٤٥ .

(٤) ن ك ص ٥٦٠ .

الى قمة الجسد اللطيف حيث تتحد بالنفس الكونية ، وبعد ذلك يحدث الانطلاق [١] .

وهذا ماأثبته البيرونى ايضا ، نقلا عن اقوال باتنجل : حيث حصل بعد تلك المراتب اتحاد العاقل والعقل والمعقول ، وهو الموكشا [٢] .اى التحرر او الانعتاق . وتوجد فى اليوغا استعمال رمز الطائر المهاجر (همشا).اذ النفس بعد ما اصبحت اسيرة الجسد ، حالها كحال الطائر المهاجر الذى وقع فى شباك القناص، ومهمة اليوغا ، هى ان تكون السكين الذى يقطع حبال الوجود ليمكن الطير من الهرب النهائى ، بل الخروج من عالم الاحداث ، والانتقال من العرض الى الجوهر اى العودة بالاتحاد مع المطلق (برهمان) [٣] .

وفى النهاية عندما يصل اليوغى الى هدفه الاسمى ، فانه يتجاوز تماما كل خطط الوجود حتى تلك التى تتواجد فيها الالهة ، ففى اليوغاتاتفا " البعض يتلمس سبيله فى ممارسة الطقوس كما تعلمها الفيدا ، وهم يقعون جهلا فى احابيل الطقوسية ، فلا العالم بالطقوس ، ولا الالهة نفسها تستطيع معرفة الحقيقة [٤] "

وتكون المشكلة الاساسية فى الفلسفة الهندية ، بالتالى فى البحث فى الوسائل (اليوغا مثلا) من جهة ، وفى امكانيات ووجوه بلوغ برهمان والاتصال به على هذه

---

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) " تحقيق ماللهند " ص ٥٢ .

(٣) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية" ص ٦١ .

(٤) ن ك ص ٣٦٤ .

الارض ، وفى هذه الحياة ، من جهة اخرى ، تلك هى فكرة الاتحاد ، وتحقيق الخلود والحقيقة الاسمى [١] .

ومن الجدير بالذكر ان البرهمى يتواضع وفى نفس الوقت يشعر بفخر واعتزاز اذ ان فيه قبسا من الاله ، فى سعيه للاتحاد مع براهما ، فهو يعتقد انه يحمل فى كيانه ماهو شبيه بالكيان الاسمى : الله فيه وهو من الله ، وهذا مانجده فعلا عند ابى يزيد البسطامى وفريد الدين العطار .والصوفى البرهمى هو الانسان الكامل ، وهو الذى سعى الى اكتشاف المطلق والاتحاد فيه ، وهو الذى يبحث فى العودة الى الذات العليا ، ومما جاء فى النصوص البراهمانية : عندما تتلاشى الشهوات المقيمة فى القلب يصبح الانسان خالدا ، ويتحد وهو فى هذا العالم بالنفس الجامعة الشاملة (برهمان) كما يغدو جسده شبيها ، بذلك الجلد القديم الذى تتخلى عنه الحية عند بيت نمل ، علينا ان نعود الى وطننا الاصلى ، الى النفس الشاملة الجامعة (برهمان) كذلك الذى عصبت عيناه واخذ من وطنه الى مكان بعيد ، هناك عليه وحده ، بعد ان سمح بالعودة ، البحث بلا ملل ولا تعب عن بيته الاول [٢] "

وللوصول الى هذه المرتبة طرق عديدة منها الكارمايوغا اى العمل المنزه ، وهو عبارة عن القيام بالواجب لانه واجب ، دون النظر الى الثواب ، والامتناع عن المحرمات

---

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٧٩ .

(٢) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٥٤ - ١٥٦ بتصرف واختصار .

دون النظر الى العقاب ، "ومنها ، يوغا باتنجالى : وهو ادراك الذات الالهية من داخل نفسه ، ومنها ، يوغا البهاكتى : BHAKTI وهو الحب والعشق الى الله [١] .

يبدأ اليوغى - فى هذه الطريقة - للصعود الى مرتبة الاتحاد ، باختيار مظهر من مظاهر الاله ، يكون قد عثر فيه على مثله الاعلى ، ثم بعد ذلك ركز حبه فى هذا المظهر وانغمس فيه بكليته ، وبهذا يسمو شيئا فشيئا حتى يظفر برؤيته وسماعه والتحدث اليه ، واذ ذاك يكون حسبه ان يخصص جانبا ضئيلا من قواه الداركة ، ليشعر بحضور الهه على صورة حية بارزة ، .... وعند هذه المرتبة تتغلب تلك الانكشافات على كل ماعداها وتحتل فراغ نفسه ، فتحجب عنها العالم الظاهرى .

ولكن الغيبوبة اذ ذاك لاتكون تامة ، وانما يكون اليوغى فى حالة انجذاب ، ومن ايات ذلك انه يستمتع فى تلك الحالة ، بشعوره باتحاد نفسه مع الاله ، ولكى يصل الى الدرجة العليا او الغيبوبة التامة ، يجب عليه ان يقطع تيار الفكر والتخلى الكامل عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحدة المطلقة او يصل الى الاتحاد التام ببراهمان [٢] ، وبهذا نطق كرشنا (وهو الاله المتجسد) كلمته المشهورة " منى تنبثق جميع الاشياء [٣] " جميع افراح الانسان واتراحه ورغباته وعواطفه ،

---

(١) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٦٩ - ١٧٢ .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٧٢ .

آلامه ونجاته وما الى ذلك تأتى من كرشنا ، وهو الاله المتأنس او المتجسد وهذا يشبه فعلا ماصرح به ابن الفارض فى قصيدته ، " التائية الكبرى " او نظم السلوك .

وهناك مصدر شرقى آخر للاتحاد الصوفى ، وهو المصدر الصينى ذكره بعض الباحثين المعاصرين، والصينيون يعتقدون ان " تآو " هى الحقيقة القصوى ، وهى اقدم واسمى من السموات ، كل شئ بدأ منها وهو موجود فيها ثم اليها يرجع ، انها سبقت الله المتجلى على العالم ، وبما انها المصدر الاقصى للوجود ، تشمله وتسيره ، وتوفق بين مظاهره ، فيجب ان نتخذها مثالا لحياتنا الفردية ، وهى الهدف الذى يتجه اليه كل شئ ، ولاجل البلوغ او الوصول الى " التآو " لابد ان يكون المريد مجردا من الشهوات ، ويستغنى عن التكلف فى اتيان الفضائل ، فيستطيع بعد ذلك الاتصال بالتآو "[1] .

يقول الصينيون : انها تحرر الفرد من القوانين الطبيعية وتجعله يشعر انه قد اتحد بالموجودات ، فاذا اتصل بها واتحد بها اصبحت له صفاتها ووجوده ادراكها ، واصبح متحررا من قوانين المادة ومن حواجز المكان والزمان ، ويعرف كل مافى العالم من غير ان يخرج عن داره [2] .

---

(١) د ، عمر فروخ " التصوف فى الاسلام " ص ٤٥ .

(٢) ن ك ص ٤٧ .

أما استعمال الصوفية بالرموز ، كاستعمال العطار بالطير ، وابن الفارض بالانثى والخمر فى بيان فلسفتهم، فهذا ايضا تأثير الاديان الوثنية القديمة .

فقد عبد المصريون " ايزيس " بوصفها الالهة الام ، والمبدأ الانثوى الفعـــال ، وانتشرت عبادتها من بعد فى الممالك اليونانية والرومانية . وكانت زهرة اللوتس المقدسة رمزا لهذا الجوهر الانثوى الذى تجسم فى شخصية ايزيس ، انها رمز لكل ماكان ومـــا هو كائن وماسوف يكون ، فهى نجمة البحر المتألقة وحارسة المحيط (١) .

وفى اساطير مابين النهرين ، اشربت الارض دلالة انثوية واخذت مكانها فى مجمع الالهة الاشورى بوصفها ملكة الآلهة الرفيعة القدر ، والمبدأ الانثوى الفعال فى الميلاد والنمو ، وحفظ النوع الانسانى ، والمبدأ المنفعل فى الوقت ذاته لذكورة السماء (٢) .

والحق ان بواكير رمز المرأة فى شعر الحب الصوفى انما تكمن فى الروايات والاشعار عن شخصية " قيس " مجنون " ليلى " باعتبار ان شعره يمثل تيار الغزل العذرى العفيف اصدق تمثيل ، كما ان شخصيته التى ظهرت متسمة بطابع جنونى ، تعد ارهاصا مبكرا ، لما شاع عند الصوفية من احوال الوجد والفناء والذهول والجنون (٣) .

أما رمز الطير الذى استعمله العطار فيرجع الى الاساطير والمعتقدات القديمة ،

---

(١) د ، عاطف جودت نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ١٢٥ - ١٣٦ .

(٢) ن ك ص ١٢٧ .

(٣) ن ك ص ١٣٢ .

وهى تقديس ، نظفر به فى الطوطم الحيوانى ، وذلك لان الطير شديدة الشبه بالانسان. وآلت هذه العقيدة القائمة على التناظر الى ضرب من التناسخية ، فروح الانسان تنتقل فى حياته وبعد موته الى جسم حيوان ، كما ان روح الحيوان تمر فى اجسام انسانية ، ومن الطير المقدس فى تراث الثقافة القديمة ، الاسد فى افريقيا ، والنمر فى الهند والصقر والدب فى امريكا الشمالية ، والثور فى اليونان ومصر ، والقنغرفى استراليا ، ومن ابرز الطيور فى الاديان القديمة الاوزة والحمامة ، ولقد رمز فى الثقافة المصرية القديمة الى الروح التى لاتفنى بما عرف بالبا BA ، وكانوا يصورونها على هيئة طائر ، وكذلك نقوش مابين النهرين ، فانها على صورة رمزية اخذت اشكال العمالقة من الطير ، ثم نجده كذلك عند الاشوريين (١) .

وجميع الطيور التى تحدث عنها العطار فى كتابه " منطق الطير" او مقامات الطيور" طيور حقيقية ، لها وجود فى العالم ، اما اله الطير الذى رمز له باسم "سيمرغ" فطائر وهمى لا وجود لها فى الكون مطلقا ، وكان اسمه الاصلى كما ورد فى كتاب " الافستا" سينا ميرغا" و "سين مورغ او مورو "فى البهلوية (٢) .

يقول المستشرق انطونيو: "ان هذا الاسم "سيمرغ" من اصل فارسى خالص ، وقد ذكر فى الافستا ، وفى البهلوية مرتبطا بشجرة الحياة التى تنمو فى ماء بحر" فاركاش"

---

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية "ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٢) د ، بديع محمد جمعة " مقدمة منطق الطير "ص ٥٢ .

وان عش هذا الطائر على شجرة طيبة وهى تعطى بذورا كثيرة ، واغصانها تنثر بذورا تحيل الارض خصبة اذا ماوقعت عليها [١] "

معنى هذا ان طائر السيمرغ طائر ذو مكانة خاصة عند الايرانيين قبل الاسلام ، وانه يعيش حيث الخير والبركة ، وقد اعاد العطار اليه الحياة بعد ان نسيه الايرانيون مدة طويلة من الزمن ، ولكنه حرف فى نطقه ، حتى يتمكن من اتمام الجناس بين لفظتى سيمرغ " وسى مرغ " وحتى يتمكن من الوصول الى فلسفته " الاتحاد مع الله . ولم يكن العطار منفردا فى ذلك ، بل سبقه ابن سينا والغزالى . اذ ان لكل واحد منهما رسالة تسمى " برسالة الطير" غير ان رسالة الطير لابن سينا تختلف عن منطق الطير ، فى عدة امور ، منها ، ان ابن سينا له وجود فى الرسالة و يطير مع الطير ، اما العطار فلا وجود له فى منطق الطير ، الا بآرائه ، ومنها ان فى رسالة الطير صيادون قد امسكوا بالطير فى شباكهم ، ولا اثر لذلك فى منطق الطير ، اذ الشباك هى نفوس الطير وشهواتها ، ومنها ان وديان منطق الطير سبعة ، وجبال رسالة الطير ثمانية [٢] .

واذا قارنا برسالة الطير للغزالى نجد فيها مواضع الاتفاق ، اجتماع الطير للبحث عن ملك .... ان العنقاء او السيمرغ ملكهم ، التصميم على الوصول اليه برغم اخطار

---

(١) د ، بديع محمد جمعة " مقدمة منطق الطير " ص ٥٢ .

(٢) اقرأ " رسالة الطير " لابن سينا تحقيق د ، حسن عاصى ، ضمن كتاب " التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا " ص ٣٣٨ - ٣٤٣ .

الطريق واهواله ، هلاك الكثرة فى السفر ، ووصول القلة الى الحضرة ، انفراج اسارير الطيور بعد ان حظيت بالمثول امام الحضرة . . . . لكن العطار امتاز عن الغزالى بذكر اسماء الطيور ، وتحديد مرشدها " الهدهد " وتوسع فى ذكر المخاطر ، كما ان هدف رسالة الطير هو الخدمة امام الحضرة ، أما هدف منطق الطير هو الاتحاد مع الله (١) .

ـ نقد فلسفة الاتحاد وبيان بطلانها :ـ

عرفنا مما سبق ان الاتحاد ، اتحاد الانسان مع الله ، ايا كان نوعه ، غريب ودخيل ، على المجتمع الاسلامى ، ولم يكن العرب فى ايام جاهليتهم يقولون او يعتقدون بذلك اصلا . كما ان الاتحاد مستحيل ومرفوض شرعا وعقلا وفطرة ، وذلك لما فيه من انقلاب الحقائق ، حيث يصبح الواجب ممكنا والممكن واجبا ، والقديم محدثا ، والمحدث قديما .

---

(١) اقرأ " رسالة الطير " للغزالى فى كتاب " القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى " تحقيق محمد مصطفى ابو العلا جـ ٢ ص ٥٠-٥٤ مكتبة الجندى القاهرة ط الثانية ١٩٧٠م/ ١٣٩٠هـ .

ـ كلام شيخ الاسلام ابن تيمية فى ابطال الاتحـــاد :ـ

كما ذكرت فيما سبق ان شيخ الاسلام رحمه الله قد اطلق كلمات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود على معنى واحد ، فالحلاج وابن الفارض وابن عربى وابن سبعيـــن والتلمسانى كل اولئك كانوا من الاتحادية عند شيخ الاسلام. وذلك يرجع الـــى امرين ، اولهما ان الاتحاد على وزن الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد احدهما بالاخر ، وثانيهما ان الكثرة صارت وحدة. وهذا اما ان يكون على مذهب ابن عربى . حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، اذ وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، كمـــا سنرى فيما بعد ، واما ان يكون على قول من لا يفرق ، فصارت الكثرة بعد الكشـــف وحدة ، او ان الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية[1]

يقول شيخ الاسلام رحمه الله " ان الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع ، وذلـك لان الخالق والمخلوق ان كانا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبل الاتحاد فذلـــك تعدد وليس باتحاد ، وان كانا استحالا الى شئ ثالث كما يتحد الماء واللبن والنـار والحديد ونحو ذلك مما يشبه النصارى بقولهم فى الاتحاد لزم من ذلك ان يكـــون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر مايتحد مع غيره ، فانه لابد ان يستحيـــل. وهذا ممتنع على الله ينزه الله عن ذلك ، لان الاستحالة تقتضى عدم ماكان موجودا والرب تعالى واجب الوجود بذاته ، وصفاته اللازمة له يمتنع العدم على شئ من ذلـــك

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٧ .

ولان صفات الرب اللازمة له صفات كمال ، فعدم شئ منها نقص تعالى الله عنه ، ولان اتحاد المخلوق بالخالق يقتضى ان العبد متصف بالصفات القديمة اللازمة لذات الرب ، وذلك ممتنع على العبد المحدث المخلوق ، فان العبد يلزمه الحدوث والافتقار والذل ، وصفات الرب تعالى اللازمة القدم والغنى والعزة . وهو سبحانه قديم غنى عزيز بنفسه يستحيل عليه نقيض ذلك ، فاتحاد احدهما بالآخر يقتضى ان يكون الرب متصفا بنقيض صفاته من الحدوث والفقر والذل ، والعبد متصفا بنقيض صفاته من القدم والغنى الذاتى والعز الذاتى ، وكل ذلك ممتنع . . . . ولهذا اتفق ائمة المسلمين على ان الخالق بائن عن مخلوقاته ، ليست فى مخلوقاته شئ من ذاته ، ولا فى ذاته شئ من مخلوقاته ، بل الرب رب والعبد عبد [1] . قال الله تعالى : "ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا ، لقد احصاهم وعدهم عدا ، وكلهم آتيه يوم القيامة فردا [2] "

أما اعتماد ابن الفارض - وغيرهم من الاتحاديين والوحدويين - بحديث . . . . . ولا يزال عبدى يتقرب الىّ بالنوافل . . . فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به . . . . . الخ يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : "هذا الحديث حجة عليهم (لا لهم) وذلك لانه تعالى قال من عادى لى وليا فقد بادرنى بالمحاربة" فاثبت نفسه ووليه ومعادى وليه ، وهؤلاء ثلاثة ، ثم قال "وماتقرب الى عبدى الخ "فاثبت عبدا يتقرب

---

(١) "مجموعة الرسائل والمسائل" جـ ١ ص ١٢٤ - ١١٥ . (٢) مريم ٩٣ - ٩٥ .

اليه تعالى بالفرائض ، ثم بالنوافل ، وانه لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه فاذا احبه كان العبد يسمع به ويبصر به ويبطش به ويمشى به ، وهؤلاء هو عندهم قبل ان يتقرب بالنوافل وبعده ، هو عين العبد وعين غيره من المخلوقات ، فهو بطنه و فخذه لا يخصون ذلك بالاعضاء الاربعة المذكورة فى الحديث ، فالحديث مخصوص بحال تعبد ، وهم يقولون بالاطلاق والتعميم ، فاين هذا من هذا [1] ؟ فلا يكون الله هو نفس الحدقة والشحمة والعصب والقدم ، وانما يبقى هو المقصود بهذه الاعضاء والقوى وهو بمنزلتها فى ذلك ، فان العبد بحسب اعضائه وقواه يكون ادراكه وحركته ، فاذا كان ادراكه وحركته بالحق ليس بمعنى خلق الادراك والحركة ، فان هذا قدر مشترك فيمن يحبه وفيمن لا يحبه ، وانما للمحبوب الحق من الحق من هذه الاعانة بقدر ماله من المعية والربوبية والالهية ، فان كل واحدة من هذه الامور عامة وخاصة [2] » والحديث حق كما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم ، فان ولى الله لكمال محبته لله وطاعته لله يبقى ادراكه لله وبالله ، وعمله لله وبالله ، فما يسمعه مما يحبه الحق احبه ومايسمعه مما يبغضه الحق ابغضه ، وكذلك مايبصره .... فولى الله من الموافقة لله مايتحد به المحبوب والمكروه ، والمأمور والمنهى ونحو ذلك ، فيبقى محبوب الحق محبوبه ، ومكروه الحق مكروهه ، وولى الحق وليه وعدو الحق عدوه " [3]

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ١١٥ - ١١٦ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٢) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٩١ (٣) ن ك ص ٣٧٣ .

ثم يقول .... ولولا ان اصحاب هذا القول كثروا وظهروا وانتشروا وهم عند كثير من الناس سادات الانام ، ومشايخ الاسلام ، واهل التوحيد والتحقيق وافضل اهل الطريق ، حتى يفضلوهم على الانبياء والمرسلين ، واكابر مشايخ الدين ، لم يكن بنا حاجة الى بيان فساد هذه الاقوال ، وايضاح هذا الضلال [1] " ثم بين شيخ الاسلام ، ان الله سبحانه وتعالى ليس هو خلقه ولا جزءا من خلقه ، ولا صفة لخلقه ، بل هو سبحانه وتعالى ، مميز بنفسه المقدسة ، بائن بذاته المعظمة عن مخلوقاته ، وبذلك جاءت الكتب الاربعة الالهية من التوراة والانجيل والزبور والقرآن ، وعليه فطر الله تعالى عباده ، وعلى ذلك دلت العقول ، وكثيرا ماكنت اظن ان ظهور مثل هؤلاء اكبر اسباب ظهور التتار واندراس شريعة الاسلام ، وان هؤلاء مقدمة الدجال الاعور الكذاب الذى يزعم انه هو الله [2] "

ويستمر شيخ الاسلام فى ابطال فكرة الاتحاد قائلا : " ان الذاتين المتميزتين لاتتحد عين احدهما بعين الاخرى ولاعين صفتها بعين صفتها ، الا اذا استحالتا بعد الاتحاد الى ذات ثالثة ، كاتحاد الماء واللبن ، فانهما بعد الاتحاد شئ ثالث ، وليس ماء محضا ولا لبنا محضا ، واما اتحادهما وبقاؤهما بعد الاتحاد على ماكانا عليه فمحال ، ومن هنا يعلم ان الله لا يمكن ان يتحد بخلقه ، فان استحالته

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ١٢٨ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٥٧ .

(٢) ن ك ص ١٨٦ .

محـــــــــــــال " [1]

وتعليقا على اقوال ابن الفارض " كلانا مصل واحد ساجد الى الخ يقول شيـــخ الاسلام : هذه الاقوال باطنها اعظم كفرا والحادا من ظاهرها ، فانه اعظم كفـــرا وكذبا وجهلا من كلام اليهود والنصارى وعباد الاصنام " [2] .

واذا كان ابن الفارض يدعى فى تصوفه الاتحادى ، انه يحب الله ، فمحبته محبة شرك والحاد ، يقول شيخ الاسلام " فلما صار كثير من الصوفية المتأخرين يدعـــون المحبة ، ولم يزنوها بميزان العلم والكتاب والسنة ، دخل فيها نوع من الشرك ، واتباع الاهواء ، والله تعالى قد جعل محبته موجبة لاتباع رسوله ، فقال : قل ان كنتـــم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله " [3] فكل من ادعى انه يحب الله ولم يتبع الرسـول فقد كذب ، ليست محبته لله وحده ، بل ان كان يحبه فهى محبة شرك ، فانما يتبـــع هواه كدعوى اليهود والنصارى محبة الله ، .... فمن قال انه من المحبين للـــه ، وهو لا يقصد اتباع الرسول والعمل بما امر به ، وترك مانهى عنه فمحبته فيها شوب مـــن محبة المشركين واليهود والنصارى " [4]

هذا وقد صنف الشيخ برهان الدين البقاعى [5] كتابا فى الرد على ابن الفـــارض

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٨٧ . (٢) ن ك ص ٣٦٦ .

(٣) آل عمران " ٣١ . (٤) ن ك جـ ٨ ص ٣٦٠ - ٣٦١ باختصار .

(٥) ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط ابو الحسن برهان الدين (٨٠٩ - ٨٨٥هـ/ =

سماه "تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد" وذكر رحمه الله فيه موقف العلماء الصالحين حيث كفره اربعون عالما [1] ، لدرجة ان نسبتهم له الى الكفر متواترة تواترا معنويا [2] ، ولا يسع احدا ان يقول : انا واقف ، او ساكت لا اثبت ولا انفى ، لان ذلك يقتضى الكفر ، لان الكافر من انكر ماعلم من الدين بالضرورة ، ومن شك فى كفر مثل هذا كفر [3] "

عرفنا اذن ان الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالله مرفوض، ومستحيل ، عقلا وشرعا ، لذلك ، اتفق العلماء والمفكرون ، سلفهم وخلفهم ، اهل السنة والمتكلمون

١٤٠٦ - ١٩٨٠م) مؤرخ اديب من البقاع فى سورية ، رحل الى بيت المقدس والقاهرة وتوفى بدمشق له كتب كثيرة (الزركلى "الاعلام" جـ ١ ص ٥٦) .

(١) منهم: سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعى ، وابن الصلاح الشافعى ، وقطب الدين القسطلانى الشافعى ، والامام نجم الدين احمد بن حمدان الحنبلى ، وابو على عمر بن خليل السكونى المالكى ، والشيخ جمال الدين بن الحاجب المالكى ، والقاضى ابن دقيق العيد الشافعى ، وتقى الدين عبد الرحمن بن بنت الاعز الشافعى ، والقاضى بدر الدين بن جماعة الشافعى ، والشرف عيسى الزواوى المالكى ، والسعد الحارثى الحنبلى ، والامام ابو حيان الشافعى ، وابو امامة ابن النقاش الشافعى ، والحافظ شمس الدين الموصلى الشافعى ، وشيخ الاسلام تقى الدين السبكى الشافعى ، والشيخ الزين الكتانى الشافعى ، وشيخ الاسلام ابن تيمية الحنبلى ، والكمال جعفر الادفوى الشافعى ، والبرهمان ابراهيم السفاقسى المالكى ، والشهاب احمد بن ابى حجلة الحنفى ، والحافظ شمس الدين الذهبى الشافعى ، والحافظ عماد الدين ابن كثير الشافعى ، والعلامة محمد العيزرى الشافعى ، والشيخ سراج الدين عمر البلقينى الشافعى ، وعلاء الدين محمد البخارى الحنفى . (مصرع التصوف "ص ٢١٤ - ٢١٥)

(٢) "مصرع التصوف" ص ٢١٧ .

(٣) "مصرع التصوف" ص ٢٥٣ .

على نقضه وبيان بطلانه ، وذلك لان الاتحاد من اخطر دعوى الصوفية ، واكثرهـــا انتشارا فى العالم الاسلامى ، رغم غربته فى دائرة الافكار الاسلامية .

هذا ، واذا كانت فلسفة الحلول الذى وضعها الحلاج لاتزال تقربالاثنينيـــة ، (اللاهوت والناسوت) حيث حلت ذات الله فى ذات الصوفى ، مع احتفاظ كل منهما بحقيقتها ، فالاتحاديون الذين جاؤا من بعده ، يقولون بامتزاج ذاتهم بذات اللـــه ، فاصبحتا ذاتا واحدة ، ومع ذلك ان الفلسفتين (الحلول والاتحاد) لافرق بينهمـــا فى اثبات ذاتين او موجودين مختلفين ، الله والكون ، الخالق والمخلوق ، قبـــــل حصول الحلول او الاتحاد ، الامر الذى لايعجب الشيخ الاكبر والكبريت الاحمـــــر ابن عربى ، الصوفى الفيلسوف الكبير ، والغنوصى الباطنى الخطير ، فوضع فلسفتـــه الصوفية ، ليثبت بها ان الوجود لايشتمل الا على حقيقة واحدة ، وهى ذات اللـــه ، وهذه الفلسفة تعرف باسم " وحدة الوجود " وتعتبر قمة التصوف الفلسفى ، وآخر قضاياه ، بعد ان اجتاز مراحل عديدة ، وتطور تطورا مطردا .

فلننتقل الآن الى البحث عن تلك النظرية ، والقاء الضوء عليها ، ثم نقدهـــا وبيان بطلانها ، مستعينا بالله ومتمسكا بكتابه وسنة رسـولـه .

الفصل السادس

وحدة الوجود

- وحدة الوجود عند ابن عربي .
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين .
- مصادر فلسفة وحدة الوجود .
- نقد وبيان بطلان وحدة الوجود .

« وحـــــدة الـــوجـــــود »

هذه قمة التصوف الفلسفى وآخره ، فى المجتمع الاسلامى ، والحقيقة ان وحـــدة الوجود فلسفة قديمة ، وفكرة عتيقة ، وضعها اصحاب الديانات الوثنية شرقا وغربا ، كما سنعرف فيما بعد ، ثم وفدت الى العالم الاسلامى ، ورحب بها رجال الصوفية المتفلسفة ثم طوروها وغطوها بغطاء دينى ، وزينوها بالآيات القرآنية وبعض الاحاديث النبويـــة ، لاجل قبولها لدى المسلمين .

ووحدة الوجود " Pantheisme " هى المذهب فى الوجود الـــذى يقول : ان كل شئ هو الله ، او ان الله هو كل شئ ، اى ان الله هو العالم ، والعالـــم هو الله [1] .

وللمذهب صورتان " الاولى " الله وحده هو الحقيقى وماالعالم الا مجموع مـــن التجليات او الصدورات التى ليست لها أية حقيقة ثابتة ، ولا جوهر متميز . والثانيـــة العالم هو وحده الحقيقى ، وماالله الا مجموع كل ماهو موجود [2] . فالاولى تسمـــى بمذهب وحدة الوجود الروحية ، والثانية تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية او الطبيعية [3] .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ٢ ص ٦٢٤ .

(٢) ن ك ص ٦٢٥ .

(٣) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " جـ ٢ ص ٥٦٩ - ٥٧٠ .

وطبعا ان الصورة الاولى هى التى يعتنقها الصوفية الفلاسفة، اذ يقتصرون رؤيتهم على الصلة بين الله والكون وتفسيرها على اساس الوحدة الالهية، وما الكـــون الا مظاهرها اوصفاتها واسمائها.

واتفق الباحثون على ان فلسفة وحدة الوجود، لا تظهر فى صورتها الكاملة فـــى العالم الاسلامى الا بمجئ "ابن عربى"[1]

ـ ابـــن عـــربـــى:-

اسمه الكامل: ابو بكر محمد بن على بن محمد بن احمد الحاتمى الطائى المرسى الاندلسى ثم الدمشقى، ويلقب بمحى الدين، والشيخ الاكبر، والكبريت الاحمر، ذو المحاسن التى تبهر، وسلطان العارفين، وخاتم الاولياء والوارثين، العارف المحقـــق الكامل المدقق، برزخ البرازخ، الحكيم الالهى، ابن افلاطون[2]، ويعرف بابـــــن

---

(١) د، ابو العلا عفيفى "مقدمة فصوص الحكم" ص ٢٥، و، د، محمد مصطفى حلمـــى "الحياة الروحية فى الاسلام" ص ١٨١ و، د، ابو الوفا التفتازانى "مدخل الـــى التصوف الاسلامى" ص ١٩٨، ونيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" ص ٨٥، و، د، عبد القادر محمود "الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٥٠١، و، د، عرفـــان عبد الحميد "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها" ص ٢٣٥.

(٢) ابن الملقن "طبقات الاولياء" ص ٤٦٩، والشعرانى "الطبقات الكبرى" جـ ١ ص ١٦٦، والنبهانى "جامع كرامات الاولياء" تحقيق ابراهيم عطوة عوض، جـ ١ ص ١٩٨ دار الفكر بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. و "اسين بلاثيوس" ابن عربى حياته ومذهبـــه، ترجمة د، عبد الرحمن بدوى، دار القلم بيروت ١٩٧٩م، والشعرانى "اليواقيـــت =

عربى بالتنكير عند اهل المشرق ، تمييز اله عن القاضى ابى بكر ابن العربى [1] .

ولد بمدينة مرسية ، ليلة الاثنين ١٧ رمضان سنة ٥٦٠هـ (٢٨ يوليو ١١٦٥م) فى عهد خلافة المستنجد بالله بن المقتفى [2] العباسى فى المشرق . وكان يحكم شرق الاندلس (مرسية وبلنسية ، السلطان محمد بن سعد بن مردتيش ، وكان ابن عربى من اسرة نبيلة غنية ، ومرموقة ومشهورة ، حيث كان ابوه وزيرا لسلطان اشبيلية ، وكان من ائمة العلم والفقه فى وقته . ولابن عربى خالان - يحى بن يغان ، وابو مسلم الخولانى - سلكا طريق الزهد ، كما ان احد اعمامه - عبد الله - صوفى كبير ، وصل الى مقام شم الانفاس الرحمانية [3] . ولما بلغ الثامنة من عمره (سنة ٥٦٨هـ) انتقل الى اشبيلية مع اهله ، فقضى فيها أطول حياته فى المغرب (ثلاثين عاما) الى ان رحل عنها الى المشرق سنة ٥٩٧هـ ، ولم يعد الى وطنه . وفى اشبيلية تلقى ابن عربى من مشايخ كثيرة جميع علوم الدين ، فحفظ القرآن مع الاتقان فى علم القراءات ، ودرس الحديث والفقه ثم مال الى الادب وقرض الشعر ، وكتب الانشاء لبعض الامراء بالمغرب ، وبعد ذلك كله ، سلك

= والجواهر" مصطفى البابى الحلبى مصر ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م و ، دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ١ ص ٢٣١ ، وطه عبد الباقى سرور " محى الدين ابن عربى " الخانجى القاهرة بدون تاريخ ، و ، د ، عبد الحفيظ فرغلى " الشيخ الاكبر ابن عربى " الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .

(١) سبقت ترجمته فى ص ٢٠٠ من هذا البحث.

(٢) يوسف بن محمد بن المستظهر ابو المظفر (٥١٠ - ٥٦٦هـ/ ١١١٦/ ١١٧٠م) الخليفة العباسى الثانى والثلاثون ، كان من احسن الخلفاء سيرة مع رعيته ، لولا ما قيل انه احرق مكتبة ابن المرخم ، مات مخنوقا فى الحمام (الزركلى " الاعلام" جـ ٨ ص ٢٤٧)

(٣) انظر " الفتوحات المكية " جـ ١ ص ٢٢٠ .

طريق التصوف، فتزهد وتعبد ، واقبل على الخلوات وانقطع للتنسك، وهو فى سن الحادية والعشرين سنة (٥٨٠هـ). وفى هذه الفترة تنقل ابن عربى بين مدن بلاد المغرب والاندلس، من اجل طلب العلم ولقاء العلماء والانتفاع بهم، فقد رحل الى مورور ، وقرطبة ، وغرناطة ، ومرشانة ، وجزيرة طريف والمرية[1] .واقام فى هذه المدينة سنتين (٥٩٥ - ٥٩٧هـ) حيث توجد فيها مدرسة غنوصية باطنية خطيرة[2] . ثم رحل الى سبته فى المغرب، وفاس، وبجاية ، وتونس ومراكش، وسلا وتلمسان ، ثم اتجه

---

(١) كانت مدينة المرية مركزا لمدرسة التصوف ذات اثر بالغ فى الحياة الدينية والسياسية فى الاندلس، فى عهد الموحدين ، اشتهرت فيها جماعة ابى العباس ابن العريف، صاحب كتاب" محاسن المجالس" الصوفى الكبير، الذى قام باحداث الفتنة ضد دولة المرابطين ، وكانت المدرسة امتدادا لمدرسة ابن مسرة الفيلسوف الباطنى ، التى تنحو نحو وحدة الوجود ، وقد اتهمه الفقهاء بالزندقة والالحاد ، واستمرت المدرسة برئاسة احد تلاميذ ابن العريف ابى عبد الله الغزال صديق ابن عربى . وفى هذه المدينة كتب ابن عربى اول كتبه الصوفية وهو " مواقع النجوم" ويعتبر هذا الكتاب مدخل الى الحياة الصوفية ينتفع به المريدون دون حاجة الى مرشد روحى (انخل جنثالث بلنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ترجمة ، د ، حسين مؤنس" ص ٣٧٣ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م) .

(٢) يقول الدكتور محملا غلاب " كان ابن عربى يتردد على احدى المدارس التى تعلم سرا مذهب الاميبذ وقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والاورفيوسية والفطرية الهندية ، وهى المدرسة الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادىء الخفية ، والتعاليم الرمزية ، وكان اشهر استاتذتها ابن مسرة (ت ٣١٩هـ) وابن العريف (ت ٥٣٥هـ) وتلميذه ابو عبد الله الغزال وهذا صديق ابن عربى الوفى (المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٣٤١ الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ " والمعرفة عند ابن عربى" ضمن الكتاب التذكارى محى الدين بن عربى " فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ص ١٨٥ ، دار الكاتب العربى القاهرة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م) .

الى المشرق فوصل الى مصر ، والخليل وبيت المقدس ، والمدينة المنورة ، ومنها الى مكة المكرمة حيث وصل الى مكة سنة ٥٩٨هـ ، واقام فيها حتى سنة ٦٠١هـ ، وفي هذه الفترة كتب كتابه المشهور " الفتوحات المكية" ثم ذهب الى بغداد والموصل ، ورحل الى مصر سنة ٦٠٧هـ ثم عاد الى مكة المكرمة مرة اخرى ، واقام فيها حتى سنة ٦٠٧هـ ، ثم خرج منها متوجها الى بلاد الاناضول ، فوصل الى قونية ، فاخذ يتجول بين مدنها ، ملطية ، ارزن ومران وغيرها ، وظل متنقلا بين القرى والمدن ، حتى سنة ٦٢٠هـ ، الى ان استقر في دمشق حتى توفي ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨هـ ، ودفن فيها ، بسفح جبل قاسيون [١] .

وقد صنف ابن عربي كتبا كثيرة ، حتى وصل الى مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢هـ ، او خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي ، صاحب كتاب " نفحات الأنس " [٢] او اربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر [٣] . لدرجة ان بروكلمان [٤] وصف ابن

---

(١) انظر الكتب المذكورة في الرقم ٢ ص ٤٥١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي " ضمن كتاب" تراث الانسانية " ج ١ ص ١٥٨ ، دار الرشاد الحديثة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) انظر ج ١ ص ٨

(٤) كارل بروكلمان Carl Brockelmaan (١٨٦٨ - ١٩٥٦م) مستشرق الماني كبير متمكن باللغات الشرقية ، سريانية ، وسنسكرتية والعربية ، وكذا جميع اللغات الغربية ، له مؤلفات كثيرة ، اهمها " تاريخ الادب العربي " (د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة المستشرقين " ص ٥٧) .

عربى بانه من اخصب المؤلفين عقلا واوسعهم خيالا [1] .

---

(١) من مؤلفات ابن عربى المطبوعة: الفتوحات المكية ٤ أجزاء ، تفسير القرآن الكريم جزئين (غير تفسيره الضخم الذى لا يزال مخطوطا فى مكتبة الازهر وهو ٩٥ مجلدا) فصوص الحكم ، الوصايا ، مشكاة الانوار ، الدرة الفاخرة ، اصطلاحات الصوفية ، التنزلات الموصلية ، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية ، توجهات الحروف ، رد المتشابه الى المحكم ، العجلة ، الحكم الحاتمية ، عقيدة فى التوحيد ، تهذيب الاخلاق ، الانوار ، الخلوة المطلقة ، شجرة الكون ، كتاب الالف ، كتاب الباء ، كتاب الياء ، العبادلة ، الرسالة الوجودية ، النور الاسنى ، مواقع النجوم ، ذخائر الاعلاق ، وشرحه ترجمان الاشواق ، الامر المحكم ، كتاب الكنه ، نفائس العرفان ، تحفة السفرة ، عنقاء مغرب ، روح القدس ، رسالة الى فخر الدين الرازى ، كتاب الجلالة ، ايام الشأن ، انشاء الدوائر ، عقلة المستوفز ، التدبيرات الالهية ، الفناء ، الاعلام باشارات اهل الالهام ، القسم الالهى ، الازل ، الاسراء ، الشاهد ، الجلال والجمال ، القربة ، كتاب الميم والواو والنون ، رسالة لا يعول عليه ، رسالة فى سؤال ابن سودكين ، التراجم ، تذكرة الخواص ، الانتصار ، كتاب المسائل ، الاسفار ، حلية الابدال ، الوصية ، منزل القطب ، كتاب الكتب ، التجليات ، نقش الفصوص ، ديوان ، تذكرة الخواص ، شق الجيوب ، المبادىء والغايات ، محاضرة الابرار ، رسائل السائل ، وهناك كتب ورسائل كثيرة لا تزال مخطوطة فى مكتبات الدول الاسلامية والاوربية ، منها : الاتحاد الكونى ، رسالة الاسرار ، اشارات القرآن ، الانسان الكلى ، بلغة الفواص ، تاج الرسائل ، تحرير البيان ، تنقيح الفهوم ، دعوة اسماء الله الحسنى ، سر المحبة ، شرح خلع النعلين ، شجون المشجون ، صفة جلوس المرتاض ، الرسالة الغوثية ، رسالة فى الارواح ، رسالة فى معرفة الاقطاب ، القواعد الكلية فى معرفة تجلى الاسماء الالهية ، كتاب الحق ، كيمياء السعادة ، مرآة المعانى ، مرآة العارفين ، مشاهد الاسرار القدسية ، معرفة الكنز العظيم ، مفاتيح الغيب ، مقام القربة ، نسخة الحق ، كتاب اليقين ، المقصد الاثم ، كتاب الهوى مراتب التقوى (د ، سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى " ص ١٢٨٧ - ١٢٩١ ، دندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) .

وان اهم مؤلفاته كتابان : الاول " الفتوحات المكية " الذى يعتبر اكبر موسوعة الصوفية الى اليوم ، حيث جمع فيه كل ماذكر فى مؤلفاته الاخرى ، يتكون من اربعة أجزاء ضخمة ، وقد اقسم ابن عربى بالله ان الكتاب من املاء الهى قائلا : وهذا الكتاب من ذلك النمط (العلم الالهى) عندنا ، فوالله ماكتبت منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء ربانى ، او نفث روحانى فى روع كيانى ، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ، ولا انبياء مكلفين .... فالتنزيل لا ينتهى بل هو دائم دنيا وآخرة[1] " والكتاب يحتوى على ستة فصول ، وخمسمائة وستين بابا ، (وابن عربى ولد سنة ٥٦٠هـ) فى اسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والاقطاب وشبه هذا الفن ، بدأ فى تأليفه بمكة المكرمة سنة ٥٩٨ ، وانتهى منه سنة ٦٠٦هـ[2] .

والثانى " فصوص الحكم " وهو اعمق كتب ابن عربى غورا وابعدها اثراء كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى . امتاز الكتاب بالدقة العلمية والنضج الفكرى الكامل ، مالا يوجد فى كتبه الاخرى . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ، ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا ، ومامن صوفى اتى بعده الا تأثر بمصطلحه[3] . وغاية ابن عربى فيه هو البحث فى الحقيقة الالهية متجلية فى اكمل مظاهرها فى صور الانبياء عليهم السلام ،

---

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٤٥٦ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية لمحى الدين ابن عربى " تراث الانسانية جـ ١ ص ١٦٠ .

(٣) لقد قامت د ، سعاد الحكيم بجمع مصطلحات صوفية وضعها ابن عربى فى كتابها " ابن عربى ومولد لغة جديدة " ص ٩٧ - ١٩٧ مدونة بيروت ط الاولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م .

فان كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الانبياء يسميها كلمة فلان او فلان ، وهي تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الالوهية في الفص الادمي والنفثية في الفص الشيثي ، والسبوحية في الفص النوحي ، والقدوسية في الفص الادريسي ... الخ (١)

واذا كان الكتاب الاول من املاء الهي - كما يدعيه - فان الكتاب الثاني ليس من انشائه . اذ يقول في مقدمته " اما بعد ، فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ... فحققت الامنية واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان ... فما القي الا مايلقى الي ، ولا انزل في هذا المسطور الا ماينزل به علي ، ولست بنبي رسول ولكني وارث ، ولآخرتي حارث (٢) .

ولقد عرض ابن عربي في الكتابين مذهبه الصوفي الفلسفي ، حيث مزج بين التصوف والفلسفة ، او بين حدة التفكير وقوة الوجدان ، اوبعبارة اخرى ، بين قضايا العقل واحوال الذوق ، فخرج بمذهب كامل في فهم طبيعة الوجود ، اتجه نحو وحدة الوجود حيث لم يكن التصوف عنده مجرد عبادة وزهد ، كما لم يكن تصوفا شاطحا فانيا ، لكن

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " مقدمة فصوص الحكم " ص ٧ و ص ٢٣ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٤٧ - ٤٨ .

اصبح فلسفة كاملة ، مقررا بان ثمة وجودا واحدا فقط هو الله وماالكثرة فى العالم الا وهم ، وهذه هى القضية الكبرى لدى ابن عربى .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " القضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه هى ان الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها واسمائها ، لاتعدد فيها الا بالاعتبارات ، والنسب والاضافات ، وهى قديمة ازلية ابدية لاتتغير ، وان تغيرت الصور الوجودية ، التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لاساحل له ، وليس الموجود المدرك المحسوس الا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فاذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى " الحق " واذا نظرت اليها من حيث صفاتها واسمائها ، اى من حيث ظهورها فى اعيان الممكنات ، قلت هى الخلق ، او العالم ، فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحديث ، والاول والآخر ، والظاهر والباطن [1] " فالحقيقة الوجودية من حيث ذاتها واحدة قديمة ازلية منزهة غير معلومة ، ولكنها من حيث ظهورها على مسرح الوجود الخارجى ، متعددة حادثة زمانية ، مشبهة ، معلومة [2] . ولولا ظهور الحق فى اعيان الخلق ماكانت صفاته واسماؤه ، ولماعرفناه ، لاننا انمانعرفه عن طريق هذه الاسماء والصفات المتجلية فى الكون ، ولكن ثنائية الحق والخلق من احكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف ، فهى ثنائية موهومة زائفة ، لان العقل لا يقوى على

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية لمحى الدين ابن عربى " تراث الانسانية " جـ ١ ص ١٦٦ .

ادراك الوحدة الشاملة ، فالوجود الحقيقى هو وجود الله وحده ، ووجود الخلق بالنسبة اليه ، كوجود الظل لصاحب الظل ، وصورة المرأة بالنسبة لصاحب الصورة ، فالخلق شبح زائل وظل للوجود الحقيقى .(١)

وقد ادرك ابن عربى خطورة الجهر بهذا المذهب ، والتصريح به فى صورة واضحة متكاملة فى كتاب او جزء من كتاب ، خشية اعتراض المعترضين وانكار المنكرين ، فاذا عه مشتتا بين ثنايا التفاصيل فى مسائل الفقه والحديث والتفسير وغيرها . يقول ابن عربى : واما التصريح لعقيدة الخلاصة فما افردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة فى ابواب هذا الكتاب (الفتوحات المكية) مستوفاة مبينة ، ولكنها متفرقة ، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف امرها ويميزها من غيرها ، فانه العلم الحق والقول الصدق (٢) " وكان ابن عربى يعتمد فى مصنفاته على اسلوب الرمز الغامض والاشارات المنغلقة لدرجة ان غموض الاسلوب ، واستغلاق المعانى ، صارا مضرب المثل ، واصبحا من الحقائق التى يعترف بها الباحثون عن تصوف ابن عربى (٣) . فكان تصوفه يكشف عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس ، بل هو من شأن الخاصة ، ليس فقط الافكار مجردة ضارية ، بل وايضا الاصطلاح الذى يستخدمه فى التعبير

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية لمحى الدين ابن عربى " تراث الانسانية " جـ ١ ص ١٦٧ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ١ ص ٣٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " ابن عربى فى دراستى " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٧ .

عنها مستسر مستـــــــور[1] .

والحقيقة ان ابن عربى ماكان يصرح بعبارة " وحدة الوجود " اطلاقا ، ولم يد خلهـا ضمن مصطلحاته الصوفية الفلسفية . ويرى الدكتور ابراهيم مدكور ان اول من استعمـل هذه العبارة ، شيخ الاسلام ابن تيمية ، ولحقها بابن عربى ، بعد ان قام ببحث تصوفـه الالحادى وافكاره المنحرفة ، وتبين ان مذهب ابن عربى لم يكن سوى مذهب وحدة الوجود[2] .

(Pan - Theism (The Unity of Existence) .

واذا كان الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية - يصرح انا الحق ، واذا كان ابـو يزيد البسطامى - انطلاقا من فلسفته الاتحادية - يقول : سبحانى ماأعظم شأنـــــى ، وفريد الدين العطار يدعى بان النقش هو النقاش ، وابن الفارض ينشد قائلا :

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا ∴ وفى رفعها عن فرقة الفرق رفقتى ،

وما الى ذلك ، فان ابن عربى فى قمة هؤلاء فقرر فى صراحة : سبحان من اظهر الاشيـاء وهو عينها " وانشـد قائـــلا :

فما نظرت عينى الى غير وجهـه ∴ وماسمعت اذنى خلاف كلامه[3]

---

(١) اسين بلاثيوس " ابن عربى حياته ومذهبه " ص ٢٦٢ .

(٢) د ، ابراهيم مدكور " وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٣٦٩ ، و ، د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١١٤٥ .

(٣) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٤٥٩ .

كما يقول ايضـــا :

ان الوجود وجود الحق ليس له ∴ فيه شريك كما قد جاء فى الاثر (١)

ويقول ايضـــا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ∴ وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا

جمع وفرق فان العين واحـــدة ∴ وهى الكثيرة لا تبقى ولا تـــذر (٢)

وايضـــا :

وماثم الا الله لا شئ غيـــره ∴ وماثم ثم اذ كانت العين واحـدة (٣)

تبين لنا اذن من هذا النص - وغيره كثير جدا ، وقد جمع الاخ عبد الله على الملا ، نصوصا بلغت اكثر من مائتين بين نظم ونثر (٤) - ان ابن عربى كان صريحا وبكل جـــرأة بفلسفته التى كان يؤمن بها ، وهى فلسفة "وحدة الوجود" . فكان يعتقد ان لا موجـود الا الله ، فهو الوجود الحق والوجود المطلق ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود ســـواه . فقد انكر ابن عربى وجود العالم الخارجى الظاهر ، بكل موجوداته وظواهره ، وقـــرر

(١) ديوان ابن عربى : ص ٨٠ طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ/ ١٨٥٥م. والناشر محمـــد ركابى الرشيدى ، سور جامع الازهر ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) "فصوص الحكم" ص ٧٩ . (٣) "الفتوحات المكية" جـ١ص ٣٠٧ .

(٤) انظر: رد الفصوص المسمى : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا على القارى ، دراسة وتحقيق عبد الله على الملا . جـ ١ (قسم الدراسة) ص ٣٠٨ - ٣٣٥ ، رسالـــة الماجستير ، فرع العقيدة ، كلية الدعوة واصول الدين ، جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩هـ.

فقط ، بوجود واحد ، وهو الحق تعالى ، والفرق بين الحق والخلق راجع الى اننا لا ننظر اليهما من وجه واحد ، وانما ننظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقا من وجه آخر ، ولو نظرنا اليها بعين واحدة ومن وجه واحد ، او على انهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطعنا ان ندرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التى لاكثرة فيها ولا تفرقة ، فتسقط الاثنينية فى الوجود العينى .

لذا فان اقصى درجات المعرفة بالحق ، قوام تمامها عنده انما يحصل فى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق ، اى عندما يكون الصوفى العارف الحق هو المتحقق ، فيدرك احدهما متى ماتم له ادراك الاخر ، فيصبح العارف والمعروف شيئا واحدا ، طالما ان الموجد والموجود واحدا ، ولا ظهور لاحدهما على الاخر ، طالما انهما شئ واحد ، فذات الله يسرى فى ذاته وفى كل ذات[1] . واول مراتب العلم ، هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه فى كل اعتبار ، ففى الالهية الهيا ، وفى الكونية كونيا ، والكل مظاهره[2] .

واذا اردنا ان نعرف فلسفة ابن عربى الوحدوية بشئ من التفصيل ، رغبة فى

---

(١) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت. المجلد السادس ١٩٨٦م.

(٢) لسان الدين بن الخطيب " روضة التعريف بالحب الشريف " تحقيق عبد القادر عطا ص ٥٨٤ ، دار الفكر العربى مصر ١٩٦٨م.

زيادة الفهم والعلم بها ، فلا بد لنا ان نلم بأهم قضاياها الميتافيزيقيـــة .

ـ الله والكـــــــون :ـ

ان الصلة بين الله والكون عند ابن عربى صلة د يالكتيكية غنوصية ، تستقطب العينية والمغايرة ، والهوية والسوية ، فى الحقيقة الوجود ية[1] . اما العينية والهوية فلان اللـه عين الاشياء وهوية الكون فى محايثة تامة (متساوية) ، لكن هذه العينية ينظر اليها باعتبار نسبـــة واضافة ، بمعنى انه لا وجود للكون الا من حيث وجود الله ، فلا وجود للكون مستقـــــل بذاته ، وليس وجوده غير الوجود الالهى . واما السوية والمغايرة ، فباعتبار مفارقة اللـــه وبينونته على الكون واطلاقه فى لا تعين خاص ، والكون فى وضع تغاير ولا تغاير بالنسبـــة لله[2] ، فالكون من حيث كليته هو الله ، أما من حيث صوره المتكثرة فهو الخلق .

يقول ابن عربى فى كتابه : فصوص الحكم بعد ان استدل بحديث "كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، الخ " ان هوية الله هى عين الجوارح التى هى عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . . . . فلا قرب اقرب من ان تكون هويته عين اعضـــاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى ، فهو حق مشهود فى خلق متوهم .

---

(١) د ، عاطف جودة نصر ، الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٢٨٤ .

(٢) ن ك ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

فالخلق معقول والحق محسوس مشهود [1] .... وانه (الله) عين الاشياء ، والاشياء محدودة ، وان اختلفت حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحدّ شيء الا وهو حد الحق ، فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الامر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود ، فهو على كل شئ حفيظ بذاته ، فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته ، ان يكون الشئ غير صورته ، ولا يصح الا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود ، فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له . ثم انشد قائلا :

فهو الكون كله ∴ وهو الواحد الذى

قام كونى بكونه ∴ ولذا قلت يفتذى

فوجودى غذاؤه ∴ وبه نحن نحتذى [2]

ثم يقول : فقل فى الكون ماشئت : ان شئت قلت هو الخلق ، وان شئت قلت هو الحق ، وان شئت قلت هو الحق والخلق ، وان شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك [3] .

فلا تنظر العين الا اليه ∴ ولا يقع الحكم الا عليه

فنحن له وبه فى يديه ∴ وفى كل حال فانا لديه [4]

وفى بيان مراد قول ابن عربى " فهو حق مشهود فى خلق متوهم، يقول الدكتور ابو العلا

---

(١) " فصوص الحكم " ص ١٠٨ .
(٢) " فصوص الحكم " ص ١١١ .
(٣) ن ك ص ١١٢ .
(٤) ن ك ص ١١٣ .

عفيفى :العبارة تحتمل احد المعنيين : الاول - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق المرئى فى الصور ، وان الصور لا وجود لها فى ذاتها ، فكل من اثبت لها وجودا مستقلا عن وجود الحق فقد وهم. الثانى - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصوفى فى شهوده ، اما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها ، ولا فرق بين المعنيين ، بدليل ان ابن عربى يجملهما معا فى قوله بعد ذلك مباشرة " فالخلق معقول والحق محسوس مشهود "(١) .

والى تلك الصلة الديالكتيكية (الجدلية) اشار ابن عربى بوضوح اكثر ، بما وصفه بالامر الالهى ، من حيث مايبدو خالقا ومخلوقا . اذ يقول " فالامر الخالق المخلوق " والامر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحد ، وهو العيون الكثيرة . . والجامع الطبيعة لا ، بل العين الطبيعية ، فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة "(٢) .

اراد ابن عربى بالطبيعة ، القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه ، من غير ان يعتريها فى ذاتها نقص او تغير . فالطبيعة اذن هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم " الموجد " فكل ماظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة ، بل هو عينها لا تزيد شيئا بما يظهر عنا ولا تنقص شيئا بما لا يظهر ، فما الطبيعة الا الذات الالهية

---

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٢٤ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٧٨ .

السارية فى الوجود باسره ، وعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة[١] . وليست الطبيعة وماظهر منها الا العين الاحدية التى هى الحق ، وان الهوية ظهرت بصورة الهاذية ، كما ظهرت الهاذية بصورة الهوية ، فهو هذا ، وهذا هو ، طردا وعكسا[٢] . وفى موضع آخر يرى ابن عربى ان نسبة الحق لما ظهر من صور العالم كنسبة الروح المدبر للصورة[٣] ، اى ان العالم او الطبيعة فى مجموعها صورة واحدة روحها وحقيقتها الله . وقد جعل ابن عربى هذا الكلام مقدمة سليمه تؤدى الى النتيجة الصحيحة ، وهى ان الحق محدود بكل حد ، لا من حيث الاطلاق ولكن من حيث تجليه فى صور العالم المختلفة .

نفهم مما سبق ان فلسفة الوحدة عند ابن عربى تنحل الى تركيب الموجود على نحو ثنائى من حيث التجلى ، بيد ان هذه الثنائية المحيلة الى المظهر ، ترتفع بواسطة الجوهر الواحد فلا تعين الموجود من جهة الاطلاق واللاتقيد ، وتعينه من حيث التقيد والتلبس بالصور ، وجهان لحقيقة واحدة[٤] .

وهكذا آلت كثرة المظاهر والتعينات الى وحدة الظاهر فيها ، وهو مابه تعينت الاشياء بوصفها عدما ، لا يعنى سلبا خالصا لكونها موجودة ، وانما تنحل عدميتها الى

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) القاشانى " شرح فصوص الحكم " ص ٨٢ . (٣) " فصوص الحكم " ص ٦٨ .

(٤) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٢٨٢ .

انها امكان عارض، ليس من لوازم ماهيتها الوجود ، لانها مستندة فى التعيين والظهور الى الواجب الذى تتحد فيه الماهية والوجود . فالكثرة والوحدة هنا فى وضع تضايف ينكشف معه للصوفى ، بواسطة الوحدة فى الكثرة المنبثقة فى الطبيعة ، والكثرة مجموعة فى وحدة الجوهـــر (١) .

لذا يقول ابن عربى " قال سهل التسترى " ان للربوبية سرا - وهو انت. يخاطب بكل عين (٢) ، لوظهر لبطلت الربوبية (٣) . المراد بأنت عالم الخلق ، اذ انت ضمير المخاطب وهو اشارة الى الظاهر ، وكلمة ظهر هنا بمعنى زال ، لا بمعنى وضح او برز ، فالربوبيـة اذن صفة تزول عن الحق اذا زال اثرها وهو المربوبون ، فهى قائمة ماقامت الموجـودات ، فان زال المعلول زالت علتـــه (٤) .

فكان ابن عربى يرى ان الخلق لا يمكن ان يوجد الا بوجود الحق ، والحق لا يمكن ان يتجلى او يعرف الا اذا هو اوجد العالم ، فالوجود مزدوج من الحق والخلـــق ، وهذا الازدواج يشكل وحدة والخلق ليس اقل قيمة من الحق ، لانه السبيل الوحيـــد لمعرفة الحـــــق .

---

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٢٨٣ .

(٢) وهو انت يخاطب كل عين ، من كلام ابن عربى ، لا من كلام التسترى ، اى ان ذلـــك السر الذى هو انت مراد به كل انسان وكل موجود (د ، ابو العلا عفيفى " هامـــش فصوص الحكم " ص ٩٠) .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٩٠ - ٩١ .

(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٧٨ .

ولا ينكر ابن عربى المحسوس فى كثرته ، وانما انكر ان يتعدد الوجود ، لانه حقيقة واحدة ليس خارجها شئ ، وجوهر واحد وان تعددت صفاته .

واخيرا صرح ابن عربى ان صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا [١] ، وذلك لان الصورة لا تقوم بذاتها ، وان كل صورة فى الوجود تفتقر الى الحق ، فلا يمكن ان يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالما ، كما لا يمكن ان تزول الحياة عن الانسان ويبقى انسانا ، الا على سبيل المجاز ، " فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز " اى ان العالم له صفة الالهية ، من جهة ان الحق فيه على الدوام لا يزيل صورته ، وتطلق صفة الالهية على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز ، لان الحق موجود بالفعل فى صورة العالم يدبرها كما تدبر الروح جسم الانسان وهو حى [٢] .

فما نفى ابن عربى للعالم وجودا ، اذ كيف لا يكون للعالم وجود ، وهو بمثابة المرآة لذات الحق المتظاهر ، فوجوده قائم بوجود الحق ، فالعالم هو الحق المتظاهر ، والا فلو كان معدوما لكان معدوما ومجهولا ومنفيا ، وليس الامر كذلك ، فهو موجود ، ولكنه وجود متكثر لوجود واحد ، هو الحق من وجه ، وهو العالم من وجه آخر [٣] .

---

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " التعليقات " ص ٣٤ - ٣٥ .

(٣) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للعلوم الانسانية ، ص ٢٠ .

- اللـــــه والانســـــان :-

اهتم ابن عربى اهتماما كبيرا ، فى بيان الصلة بين الله والانسان خاصة ، رغـــم ايمانه بوحدة الوجود ، اذ تمتاز الصلة بين الله والانسان عن الصلة بين الله وماســواه من الكون ، وذلك لان الله يتجلى -عنده- فى الانسان فى اعلى صوره واكملها .

يقول ابن عربى "لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى ... ان يـرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه فى كون جامع يحصر الامر كله ... ويظهر به سره .. وقد كان سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة .. فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة .... وسمى آدم انسانا وخليفة ... وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين ... فيـه ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم ، فهو الانسان الحادث الازلى والنشئ الدائم الابدى .. قيام العالم بوجوده ... فظهر جميع مافى الصور الالهية من الاسماء فى هذه النشـــأة الانسانية ، فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ... وماهو (آدم) الا عيـــن جمعه بين الصورتين ، صورة العالم وصورة الحق ... فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وانشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ... ولولا سريان الحق فـــى الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود ... فهو الحق الخلق [1]" واجاب ابن عربـــى عن سؤال الحكيم الترمذى [2] الاربعين : ماصفة آدم عليه السلام قائلا "ان شئت صفـــة

---

(١) "فصوص الحكم" ص ٤٨ - ٥٦ .

(٢) محمد بن على بن الحسن بن بشر ، ابو عبد الله (ت ٣٢٠هـ) المعروف بلقب "الحكيم" =

الحضرة الالهية ، وان شئت مجموع الاسماء الالهية ، وان شئت قول النبى صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته ... انه قد اعطاه صفة الكمال فخلقه كاملا جامعا ... فانه مجموع العالم من حيث حقائقه ... فالعالم كله تفصيل آدم ، وآدم هو الكتاب الجامع (١)".

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى توضيح كلام ابن عربى فى فصوص الحكم " لما شاء الحق ظهور الخلق عامة وظهور الانسان بوجه خاص، وكانت هذه المشيئة من حيث

= الترمذى ، اول من وضع نظرية ختم الولاية ، وصنف كتبا كثيرة بلغت الى مائة وخمسين فى ذلك اشهرها " ختم الولاية " وعلم الاولياء " وسيرة الاولياء ، وكل من تكلم فى موضوع الولاية تأثر به واقتفى خطاه ، وقد وضع مائة وسبعة وخمسين سؤالا ، فى كتابه ختم الولاية" أولها " صف لنا منازل الاولياء اذا استفرغوا بجهود الصدق ، كم عدد منازلهم . وآخرها ، ما معنى المغفرة التى لنبينا وقد بشر النبيين بالمغفرة (انظر "كتاب ختم الولاية " تحقيق د ، عثمان يحى ، ص ١٤٢ - ٣٢٦ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥م) . وقد طالب الحكيم الترمذى ممن يدعى المعرفة ان يجيب عن تلك الاسئلة ، فكرس ابن عربى جهده للاجابة عنها ، فكتب الاجوبة مرتين ، الاولى فى كتاب مستقل سماه " الجواب المستقيم فيما سئله عنه الترمذى الحكيم " وهذا الكتاب لا يزال مخطوطا ، وقد ضمه الدكتور عثمان يحى فى هامش كتاب ختم الولاية . والثانية ، فى كتاب " الفتوحات المكية " الجزء الثانى ص ٣٩ — ١٣٩ . وقد ذكر ابن عربى فيه مائة وخمسة وخمسين سؤالا ، ولم يذكر السؤالين رقم ١٥٢ ، و ١٥٣ ، (عن ترجمته انظر " ابى عبد الرحمن السلمى " طبقات الصوفية" ص ٢١٧ . وابى نعيم الاصفهانى " حلية الاولياء" جـ ١٠ ص ٢٣٣ ، والقشيرى "الرسالة" جـ ١ ص ١٣٨ ، والشعرانى " الطبقات الكبرى" جـ ١ ص ٨٧ ، والمناوى " الكواكب الدرية " جـ ٢ ص ٤٥) .

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٦٧ ، قارن ص ٣٠٧ و ، ص ٤٦٨ و ، ص ٦٠٢ - ٦٠٣ .

اسماؤه لا من ذاته ، اظهر الوجود فبه عرف واظهر الانسان فكان اعرف مخلوق بربه . فغاية الخلق اذن هى ان يرى الله نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته واسماؤه ، او بعبارة اخرى يرى نفسه فى مرآة العالم . شاء الحق اذن ان يرى عينه ، ذاته المتصفة بالاسماء ، وشاء ان تظهر عينه فى صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها فى نفسها ، فخلق الانسان ، ذلك الكون الجامع الذى ظهرت فيه حقائق الوجود من اعلاه الى اسفله ، اذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة ، لا ينعكس عليها كمال الهى فيرى او يعرف . فالانسان من الله بمنزلة انسان العين من العين ، وهو من الوجود قلب الوجود النابض. ففى الانسان ناحيتان ، حادثة وهى مايتصل منه بالصورة البدنية العنصرية ، وازلية ابدية ، وهى مايتصل منه بالجانب الالهى ، فهو حق وخلق ، قديم وحادث ، فنحن صفاته لاننا مظهره ، وعلمنا به علمنا بنا منا ، لاننا نراه فى المرآة ، ويستحيل علينا ان نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه [1] .

نفهم من هذا ان الانسان عبد ورب، عبد لانه تم فيه المظهر الالهى ، ورب من حيث انه هوية الحق واحدى تعيناته ، وقد ارتبط الانسان بالاسماء الالهية ، التى لا تدخل تحت حصر ، لان كل اسم من هذه الاسماء يتصل بحقيقة من حقائق الكون ، ولان لكل اسم مع كل جزء من اجزاء العالم وجها خاصا . فلما كان الانسان مختصر العالم ومجموع حقائقها كلها، فلا عجب ان تؤثر فيه الاسماء جميعها . لهذا كله اعطى

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦ - ١٧ باختصار شديد .

الانسان الخلافة وعلم الاسماء كلها [١]. وهو الوحيد الذى يتميز بانه يحب الله وان الله يحبه ، وهذا الحب لا يكون الا لمناسبة ، وهى مناسبة الخلق على صورته. يقول ابن عربى :

منزلة الالفة لا يدخله ∴ غير موجود على صورته

فمنزلة الالفة هى النسبة الجامعة بين الحق والخلق ، وهو الصورة التى خلق عليها الانسان ، ولذلك لم يدع احد من خلق الله الالوهية الا الانسان [٢]" وفى كتاب آخر يقول ... انت السالك وفيك واليك تسلك ، فانت غاية مطلبك ، وفناؤك وذهابك فى مذهبك ، فبعد السحق والمحق والتحقق بالحق والتميز فى مقصد الصدق لا تعاين سواك [٣]" وللانسان نسبتان كاملتان ، نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ، ويقال فيه رب من حيث انه خليفة والصورة واحسن تقويم ، فكأنه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق [٤]".

من النصوص السابقة نستنتج ان حقيقة الانسان مرآة رأى فيها الله نفسه وظهر بتلك الرؤية ، وامكانية تلك الرؤية نتجت عن حقائق اتاحت للانسان ، فهو وحده اختصر فى

---

(١) د ، محمود قاسم " فكرة الانسان فى مذهب ابن عربى " ضمن كتاب ، دراسات فلسفية مهداة الى د ، ابراهيم مدكور ص ١٤٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م.

(٢) ابن عربى " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٦٠٢ .

(٣) ابن عربى " كتاب التجليات " ص ٤ . ضمن رسائل ابن عربى جـ ٢ .

(٤) ابن عربى : " انشاء الدوائر " ص ٢٢ ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦هـ .

كونه الحقائق الالهية ، فكان مرآة انست الرتبة الكمالية لكمال حقيقتها الجامعة لجميع الحقائق الالهية والكونية ، والانسانية مرتبة الخلافة عن الله ، وكل من استخلفه الله حاز المرتبة والاسم ، فالخليفة يظهر بصفات من استخلفه (١) .

والحاصل ان الوجود عند ابن عربى مؤلف من جزئين ، ذات ومظهر ، فالذات المجردة هى ذات الله ، والمظهر الذى هو صورة تلك الذات هو العالم . اما الانسان فهو صورة الذات ومظهرها معا ، لذا فان الانسان عندما ينزل الى اعماق نفسه ويتأمل صورته ، تنكشف له وحدة الحق والخلق ، وهذه هى السعادة العظمى او الجنة عند ابن عربى ، اى ان تأمل الانسان نفسه ، تأمله الهه سواء بسواء (٢) . وفى هذا انشد ابن عربى قائلا :

فانت عبد وانت رب ∴ لمن له فيه انت عبد

وانت رب وانت عبد ∴ لمن له فى الخطاب عهد (٣)

فالانسان عبد ورب معا !

وبقدر مايكون تحقق الانسان بوحدته الذاتية مع الحق ، تكون جنته النعيم . يقول

---

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٥٤ .

(٢) د ، عمر فروخ " التصوف فى الاسلام " ص ١٧٨ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٩٢ .

لسان الدين بن الخطيب[1] " ومحصول السعادة عند اصحاب وحدة الوجود ، ان ينكشف الغطاء وتظهر للعارف انية الحق (وانه عين انية كل شئ) ويعقل انية ذاته وما هى عليه ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، فبلغ اقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذى ليس من باب مايخبر عنه ، ومن قصر عن ذلك بقى فى عالم العذاب والحجب والاوهام[2] "

ثم يرى ابن عربى ان كلا من الله والانسان مفتقر ، وذلك لان معرفة الله متوقفة على الانسان ، ووجود الانسان متوقف على الله ، وهذا الافتقار حقيقة لاكناية ، فيقول منشدا :

فالكل مفتقر ماالكل مستغن ∴ هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فالكل بالكل مربوط فليس له ∴ عنه انفصال خذوا ماقلته عنى[3]

ويستمر ابن عربى فى بيان الصلة بين الله والانسان ، مقرا ان الحمد والعبادة متبادلان بينهما ، اى ان كلا من الله والانسان فى خدمة الاخر وطاعته ، اذ الله افاض الوجود على الانسان ، والانسان يظهر للعيان كمالات الله . يقول ابن عربى فى ذلك :

---

(١) محمد بن عبدالله بن سعيد السلمانى الفرناطى (٧١٣ - ٧٧٦هـ/ ١٣١٣ - ١٣٧٤م) ابو عبدالله ، وزير مؤرخ اديب نبيل ، كان يلقب بذى الوزارتين ، القلم والسيف ، وبذى العمرين ، لاشتغاله بالتصنيف فى ليله وبتدبير المملكة فى نهاره ، اتهم بالزندقة مات مخنوقا فى السجن ، له مؤلفات كثيرة ، بلغت ستين كتابا (الزركلى " الاعلام " جـ ٦ ص ٢٣٥) .

(٢) روضة التعريف بالحب الشريف " ص ٦١١ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٥٦ .

فيحمدنى واحمـــده ∴ ويعبدنى واعبـده

فيعرفنى وانكـــره ∴ واعرفه فاشهـــده

لذاك الحق اوجدنـى ∴ فاعلمه فاوجـــده

بذا جاء الحديث لنا ∴ وحقق فىّ مقصده (١)

اراد ابن عربى ان يقول " ان الله يعرفنى فى جميع احوالى ومقاماتى لانه ذاتـى ، وانكر وجوده فى اعيان الموجودات الحادثة على انها هى هو ، ولكنى اعرفه معرفـــة ذوقية كشفية واعلم انه عين كل شئ ، فاشهده فى كل شئ جمعا وتفصيلا ، فاوجد اللـه الانسان لاجل ان يعرف وتعرف كمالاته الصفاتية والاسمائية (٢) " لهذا فاذا قـــال المصلى " اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذه بينى وبين عبدى ، فاوقـــع الاشتراك فى هذه الاية (٣) ، اى مشتركة بينى وبين عبدى ، فالعبادة مشاركة واتصـــال بينهما لانها ليست فعلا من جانب واحد ، بل هى حال يتحقق فيها العبد بوحدتـــه الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبودا والمعبود عابدا (٤) . حيث تتمثـــل العبادة فى عبادة اسم الهى لاسم الهى ، فالباطن يعبد الظاهر ، اذ انه يتوق الـى ظاهره فيظهره (٥) . وفى هذا يقول ابن عربـــى :

---

(١) " فصوص الحكم " ص ٨٣ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٥ - ٦٧ .

(٣) ابن عربى " فصوص الحكم " ص ٢٢٣ ، قارن " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٥٦٦ .

(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤٢ .

(٥) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٧٧٥ .

فلولاه ولولانـــــا ∴ لما كان الذى كانا

وانا عينه فاعلـــم ∴ اذا ماقلت انسانا

فكن حقا وكن خلقا ∴ تكن بالله رحمانـا

فصار الامر مقسوما ∴ باياه وايانـــــا (١)

فوجود الانسان ضرورى لله ، لانه السبب فى ظهور كمالاته ، كما ان وجود اللـــه ضرورى للانسان . وهنا يبالغ ابن عربى فى تصوير الصلة بين الله والانسان ، ولم يكتـف بهذا ، بل صرح ابن عربى اننا جعلناه بمألوهيتنا الها ، فلا يعرف حتى نعرف ، اى لا يعرف انه اله حتى يعرف المألوه ، فهو الدليل عليه ، ثم بعد هذا اصبح الله عـــين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . أمـا الذات المجردة ليست الها ، لان الالوهيـــة تقتضى المألوهية ، ولا وجود بدونها ، فلا تعرف الالوهية الا اذا عرفت المألوهية (٢). وفى الرسالة الوجودية ، يقول ابن عربى : ان الذى يظن انه سوى الله ليس هو سوى اللـــه ، ولكنك لا تعرف وانت تراه ، ولا تعلم انك تراه ، ومتى يكشف لك هذا السر علمت انك لست ماسوى الله ، وانك لم تزل ولا تزال بلاحين ولا اوان ، وان جميع صفاته صفاتك ، وتـــرى ظاهرك ظاهره وباطنك باطنه ، واولك اوله ، وآخرك آخره ، بلا شك ولاريب ، وترى صفاتك صفاته وذاتك ذاته (٣) » وقد اجاز ابن عربى " للواصل ان يقول انا الحق وان يقـــول

---

(١) " فصوص الحكم " ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٠ ، قارن د ، محمود قاسم " فكـرة الانسان فى مذهب محى الدين بن عربى ، ضمن كتاب " دراسات فلسفية مهداة الـى د ، ابراهيم مدكور ص ١٤٥ .

(٣) ابن عربى " الرسالة الوجودية فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقـد =

سبحانى ، اذ ماوصل واصل اليه الا ورأى صفاته صفات الله وذاته ذات الله ، بلا كون صفاته ولا ذاته داخلا فى الله او خارجا منه قط ، ولا انه فانٍ من الله او باقٍ بالله [١] . واكثر من هذا فقد اجاز ابن عربى اطلاق اسم " الله " على الواصل . " فما قال احد من خلق الله انا الله الا اثنين ، الواحد الله المرقوم بالقرطاس ، اذا نطق يقول انا الله .... والعبد الكامل الذى الحق لسانه وسمعه وبصره يقول انا الله ... وما عدا هذين فلا يقول انا الله وانما يقول الاسم الخاص [٢] .

فالانسان الذى يدرك بالكشف ان نفسه جامعة للحضرة الالهية بكل صفاتها واسمائها ويتحقق بالذوق فيها ، جازله ان يقول " انا الله " ! وهذا معنى كلمة لا اله الا الله عند ابن عربى اذ معنى لا اله الا الله اى لا اله غيره ، ولا وجود لغيره ، فلا غير سواه ولا اله الا اياه [٣] .

هذا ، وبعد ان عرفنا فلسفة ابن عربى الوحدوية فى الصلة بين الله والانسان ، ينبغى علينا ان نعرف رأيه فى الصلة بين الله وبين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

= عرف ربه " ص ٥ ، مكتبة القاهرة بدون تاريخ .

(١) ابن عربى " الرسالة الوجودية فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه " ص ٥ ،

(٢) نقلا عن د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ص ٦٠ ، المجلد الثانى الجزء الاول مايو ١٩٣٤م .

(٣) " الرسالة الوجودية " ص ٧ .

ـ الحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل :-

يقول ابن عربى "كان محمد صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام ، وكان آدم نسخة منه على التمام ، وكنا نحن نسخة منهما عليهما السلام ، وكان العالم اسفله واعلاه نسخة منا وانتهت الاقلام ، اما النبيون المرسلون وغير المرسلين والعارفون والوارثون منا فنسخ منهما على الكمال [1]".

بهذا النص جعل ابن عربى سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رمزا للصورة الالهية ، او الخليفة ، او الانسان الكامل [2] ، الذى هو قطب يدور فى فلكه دائما كل طالب الكمال ، فلا يزال يدور ويدور حتى يتحقق له الوحدة الذاتية ، وفى هذا التحقق يطلق عليه اسم من تحقق به اى اسم "الانسان الكامل [3]" والنموذج المعنوى للانسان الكامل هو الحقيقة المحمدية .

ويرى ابن عربى ان الحقيقة المحمدية هى الذات الالهية نفسها فى تنزلها الاول ، وعنها صدرت باقى التنزلات ، فيقول "اصل النبأ واول النشئ نشئ سيدنا محمد صلى الله

---

(١) "عنقاء مغرب فى ختم الاولياء وشمس المغرب" ص ٣٨ ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، مصر ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

(٢) لابد ان اذكر هنا ان ابن عربى يستعمل مايربو على الاربعين مصطلحا مترادفا على معنى واحد يصح ان يسمى بالانسان الكامل ، منها : الخليفة ، آدم الحقيقى ، القطب ، الحقيقة المحمدية ، حقيقة الحقائق ، العرش المجيد ، البرزخ ، فلك الحياة ، الروح ، الاعظم ، القلم الاعلى ، النسخة العظمى ، الانسان الازلى ، نور محمد ، الخ (د ، سعاد الحكيم "المعجم الصوفى" ص ١٥٨).

(٣) د ، سعاد الحكيم "المعجم الصوفى" ص ١٦١ .

عليه وسلم ، على اكمل وجه وابدع نظام ، بحر اللؤلؤ والمرجان المودع فى العالم الاكبر والانسان .... برزت الحقيقة المحمدية من الانوار الصمدية ، فى الحضرة الاحدية ، وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه من سماء الاوصاف ... فوجد الحقيقة المحمدية على صورة حكمه ، فسلخها من ليل غيبه فكانت نهارا وفجرها عيونا وانهارا ، ثم سلخ العالم منها [1] "

نفهم من هذا ان الحق تحقق وجوده الكامل فى الوجود المحمدى ، ثم رجع الى نفسه بواسطة هذا الوجود ، فاصبح الوجودان عينا واحدة ، وهذا معنى كونه صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام . واذا كان النبيون والعارفون والوارثون نسخا منه صلى الله عليه وسلم على الكمال ، اصبح وجودهم كذلك وجود الحق تعالى ، ثم اذا كان العالم اسفله واعلاه نسخة منهم اصبح وجود العالم ايضا وجود الحق تعالى . وباختصار " اصبح الحق والخلق عينا واحدة ، فى صورة الانسان الكامل " وفى الفتوحات المكية صرح ابن عربى بان الانسان الكامل حقيقة واحدة ، اوعين واحدة ، وانه المثل الذى لا مثل له مستدلا بقوله تعالى " ليس كمثله شئ " باعتبار الكاف غير زائدة ، فالمراد به نفى مثل المثل ، اى ان الله اثبت لنفسه مثلا ، ونفى ان يماثل هذا المثل . ثم بعد ان نصبه الله مثلا له تجارت اليه الاسماء الالهية بحكم المطابقة ، .... بل كانت الاسماء الالهية على هذا الانسان الكامل اشد مطابقة منها على المسمى الله [2] " اى ان الانسان الكامل

---

(١) "عنقاء مغرب فى ختم الاولياء وشمس المغرب " ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٢٦٦ .

الذى هو مثل الله احق من الله باسمائه تعالى ، وهو من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كمالات الحق ، كان الانسان الكامل هو عين الحق ، الذى يرى بها نفسه فى مرآة الوجود ، فهو عينه لانه اكمل مجلى من مجاليه ، وهو الحق والقلم والروح والعقل والعرش[1] " فكانت روحه صورة مصغرة من روح الله ، وعقله صورة مصغرة من العقل الكلى ، وجسمه صورة مصغرة من عالم الطبيعة[2] .

والحاصل ان الحقيقة المحمدية هى مظهر من مظاهر الله او صورة من صوره ، وهى منه بمنزلة ما هو بالفعل ماهو بالقوة ، او هى الحق متجليا - لا فى زمان معين ولا فى مكان - بنفسه فى نفسه فى صور العالم ، او هى العلم الالهى الجامع للحقائق الالهية جميعها ، والذى هو عين الذات لا غيرها اى انها العلم والعالم والمعلوم ، او العقل والعاقل والمعقول ، وهى فى نفسها كمال محض ، والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك وليس فى الامكان ابدع مما كان[3] . وهذا غاية فلسفة ابن عربى الصوفية ونهايتها فالحقيقة واحدة ، يسيغ ان يطلق عليها اسم اى شئ ، اذ هى كل شئ وكل شئ هى ، والكل فى واحد ، والواحد فى الكل ، او هو الكل ، والكل هو !

ثم بين ابن عربى ان تجلى الحق فى الانسان ليس على درجة واحدة ، فان نوع

---

(١) ابن عربى "عقلة المستوفز" ص ٥١ ، طبع مع انشاء الدوائر ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦هـ.

(٢) نيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" ص ٨٧ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى "نظريات الاسلاميين فى الكلمة" مجلة كلية الآداب ص ٥١ .

الانسان متفاضل بافراده ، يقول ابن عربى : الانسان انقسم قسمين ، قسم لم يقبل الكمال ، فهو من جملة العالم ، غير انه مجموع العالم جمعية المختصر من الكبير ، وقسم قبل الكمال ، فظهرت فيه لاستعداده الحضرة الالهية بكمالها وجميع اسمائها ، فاقام هذا القسم خليفة[1] " والنفوس غير متساوية ، فانها بحسب تركيب البدن وقبوله للنفخ الالهى ، من الروح الاقدس ، فقد تنقص نفس عن نفس وقد تزيد ، وقل ان تتساوى بل هو محال ، لكن تقرب[2] " معنى هذا ان الانسان الكامل هو اعلى درجات المظاهر للاله فاستحق ان يسمى بالخليفة ، وبالصورة ، وبالكون الجامع ، والمرآة التى تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته ، لدرجة انه لو زال هذا الانسان الكامل لعاد ظاهر الحقيقة الى باطنها[3] . اى لذهب الظاهر وهو العالم - الذى هو صفات الله - وبقى الباطن وهوالذات ، وذلك لان الارادة الالهية من اظهار خلق يعرفه حق المعرفة ويظهر كمالاته ، لاتتحقق الا بوجود الانسان الكامل ، ولولاه لما تحققت هذه الارادة ، اى لما عرف الحق[4] .

فبوجود الانسان الكامل ، تحققت الغايةمن الخلق ، وهى ان يعرف الحق وتدرك كمالاته ، ولا يعرف الحق نفسه بنفسه ، ولا يدرك كمالاته فى ذاته ، بل يعرف نفسه ويدرك

---

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣٠٧ .

(٢) ابن عربى : الخلوة المطلقة " تحقيق : عبد الرحمن حسن محمود ص ٨ ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧م .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ، جـ ١ المجلد الثانى ص ٦٥ .

(٤) ن م ص ٦٤ .

كمالاته فى صورة هذا الانسان الكامل الجامع لحقائق الكون ، وجميع معانى الكمال ، فى نفسه ، وليس فى الوجود مايظهر فيه ذلك الكمال الالهى برمته وبوحدته سوى الانسان الكامل ، وذلك - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى - ان الانسان الكامل يعرف الحق عن طريقين ، عن طريق معرفته بنفسه ، اذ الحق متجل فيه تمام التجلى ، وعن طريق معرفته بالعالم ، اذ الحق متجل فى العالم ، وظاهر بصور لا تحصى [1] " وهو الوحيد الذى يعرف الحق جملة وتفصيلا ، فحاز مرتبة الجمع والاحاطة [2] " وماحاز هذه الرتبة الا بكونه على صورة العالم وعلى صورة الحق [3] .

والحاصل انه : لا يعرف الله سوى الانسان الكامل الذى يعرف نفسه ، لا ، بل الله هو الذى يعرف نفسه بنفسه فى الانسان الكامل ! اى " ان العارف والمعروف واحد ، والواصل والموصول واحد ، والرائى والمرئى واحد ، فالعارف صفته والمعروف ذاته ، والواصل صفته والموصول ذاته ، والصفة والموصوف واحد . . . . فمن فهم هذا علم ان العارف هو ، والمعروف هو ، والرائى هو ، والمرئى هو ، والواصل هو ، والموصول هو ، فما وصل اليه غيره ، ومانفصل عنه غيره [4] "

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ج ١ المجلد الثانى ص ٦٥ ، قارن " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٢) ابن عربى : تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية " تحقيق : عبد الرحمن حسن محمود ، ص ٤٩ ، عالم الفكر ، القاهرة ١٩٨٨م .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٨ .

(٤) ابن عربى " الرسالة الوجودية " ص ٩ .

من النصوص السابقة نفهم ان ابن عربى بفلسفته الصوفية ، اراد ان يعطى للانسان الكامل معنيين فى الكمال " الاول : كمال الشمول للصفات الالهية والكونية كافة ، والثانى : كمال المعرفة بالله ، بمعنى كمال تحققه فى الوحدة الذاتية بالله .

فالكمال الاول له معنى وجودى (انطولوجى / Antologi) بينما الكمال الثانى له معنى عرفانى (ابستمولوجى Epistimologi) من حيث المعنى الاول يكون الانسان الكامل هو : البرزخ بين الحق والخلق [١] " والجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه [٢] " انشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وانشأ صورته الباطنة على صورته تعالى [٣] " وهو " الحق المخلوق به ، اى المخلوق بسببه العالم [٤] " وباختصار هو " حق وخلق معا [٥] . ومن حيث المعنى الثانى ، يكون الانسان الكامل هو المتحقق بوحدته الذاتية بالله ، والعارف بان نفسه ليس سوى الله ، بل هو هو [٦] " ولا يبقى فى الحضرة الالهية اسم الا وهو حامل له [٧] " .

---

(١) ابن عربى " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣٩١ .

(٢) ن ك جـ ٣ ص ٤٤٧ .

(٣) ابن عربى : " فصوص الحكم " ص ٥٥ .

(٤) ابن عربى : " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣٩٦ .

(٥) ابن عربى : " فصوص الحكم " ص ٧٩ ، وانشاء الدوائر " ص ٢٢ ، وعقلة المتوفز " ص ٤٢ ، وغيرها فى مواضع كثيرة .

(٦) ابن عربى " كتاب الياء " وهو كتاب الهو " ص ١٧ ، طبع مع كتاب الياء ، مكتبة القاهرة ، ط الاولى ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م .

(٧) ابن عربى : " حلية الابدال " ص ٩ ، ضمن رسائل ابن عربى جـ ٢ .

فالانسان الكامل اذن هو الجامع للعوالم كلها من حيث حقيقته الروحانية الازلية وهو ايضا الحاوى لكل المعارف والعلوم ، والجميع يستمد منه : الوجود والعرفان !

ولو سئلنا " هل الانسان الكامل كامل بالفعل ، او على الاقل بالاهلية والاستعداد ، ام كامل بالاكتساب ؟ وبعبارة اخرى ، هل هو كامل لانه صورة الله الكامل ، ام كامل بتحققه فى الوحدة مع الله ؟

لا شك ان ابن عربى قصد الاثنين معا ، وذلك لانه لو قصد المعنى الاول فحسب لكان كل انسان انساناكاملا ، والحقيقة عنده ان كل انسان انسان كامل لكن بالقوة ، اما الكامل بالفعل فهو ماتحقق فيه المعنيان معا [(١)] . ولا يتوفر هذا الا لبعض افراد الانسان فقط ، وهذا يذكرنا بنظرية الحكيم الالهى المتوغل فى البحث والتأله عند السهرورد ى المقتول [(٢)] .

فالانسان الكامل اذن لابد ان يكون ، صوفيا عارفا ، ولاتنس انه ليس للتصوف والمعرفة معنى عند ابن عربى سوى التحقق فى الوحدة الكلية مع الله [(٣)] . ومن لم يحز

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ص ٦٢ .

(٢) انظر ص ١٧٥ من هذا البحث.

(٣) انظر حد التصوف عند ابن عربى ص ١٧ وكذلك تفسيره لكلام الجنيد حول المعرفة بالله ص ٦٣ من هذا البحث.

هذه الرتبة ، فهوحيوان ، تشبه صورته الظاهرة صورة الانسان [١] . واستدل ابن عربى بالحديث القدسى " فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع الخ فقوله كنت يدل على انه كان الامر هذا وهو لا يشعر ، فكانت الكرامة التى اعطاه هذا التقرب ، الكشف والعلم بان الله سمعه وبصره [٢] . ومن هذا الاساس اندفع ابن عربى الى طبع الانسان الكامل بطابع المطلق ، " فان الله قد جعله محل العلم به العرفانى لا النظرى . . . وهو الجامع فلا بد ان يظهر الحق تعالى له فى صور شتى اى فى صورة كل شئ . . . والحق يغار على قلبه ان يكون فيه غير ربه فاطلعه انه صورة كل شئ وعين كل شئ ، ثم يقول منشدا :

فمن كان بيت الحق فالحق بيته ∴ فعين وجود الحق عين الكوائن [٣]

وصار الانسان الكامل " كعبة لجميع الاسرار الالهية يحج اليه من كل حضرة وموقف ، ويرد عليه فى كل يوم الجمعة ستمائة الف سر ملكوتى [٤] "

فالانسان الكامل ماهية كلية تنطوى فى وعيها على كل ماهو الهى قديم ، وكل ماهو مخلوق حادث معا ، وهو كامل من كلتا الناحيتين اللاهوتية والناسوتية ، حتى تحقق عنده ان الله والانسان والعالم كلها شئ واحد تماما ، انها ليست الا ثلاثة مظاهر لمعنى

---

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٤٦٨ . (٢) ن ك جـ ٣ ص ١٨ .

(٣) ن ك جـ ٤ ص ٧ .

(٤) ابن عربى " مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ١٥٧ ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، مصر ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م .

واحـــــــــــــد [1] .

بهذا كان الله عند ابن عربى قد استحال الى تصور اجوف غير مشخص، مـــــلازم للانسان الكامل ، ولم يعد الا مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذو الجلال والاكـــرام [2] "

فاختفى عند ذلك " الله والانسان والكون جميعا !

وعند ابن عربى فهم خاص لحديث موضوع من "عرف نفسه فقد عرف ربه " يتمشى مع مذهبه وحدة الوجود ، اذ ليس معناه ان معرفة الانسان نفسه وسيلة لمعرفة ربه ، من حيـــــث انه يدرك قدرة الله وعظمته ، عن ادراكه نفسه ، وما اودع الله فيها من اسرار الخلـــــق وعجائبه ، كما يفهمه الصوفية المعتدلة ، ولكن معناه عند ابن عربى " ان الانســـــان يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار مايجهل عن نفسه . يقول ابن عربـــــى : ان الكمال على الحقيقة انما هو فيمن شاهد ربه ونفسه . . . ومن شاهد ربه عريا عـــن مشاهدة نفسه . . . فهو عار عن الفائدة ، صاحب نقص ، فان الحق اذ ذاك يكون هـــو الذى يشاهد نفسه بنفسه . . . ومن شاهد نفسه ولم يشاهد ربه فهو مشرك [3] "

---

(١) هانز هينرش شيدر " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب" الانســـان الكامل فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ص ٦٧ .

(٢) ن م ص ٨٠ .

(٣) مواقع النجوم " ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ٢٧ - ٢٨ .

وذلك لان نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، او هى المرآة التى يتجلى فيهـــا ربه فيراه ويدركه ، " فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وانت مرآته فى رؤيته . . . فمنا مـــن جهل فى علمه فقال " العجز عن درك الادراك ادراك ، ومنا من علم فلم يقل مثـــل هذا ، وهو اعلى القول ، بل اعطاه العلم السكوت ما اعطاه العجز[1] "

وعند ما قيل لابن عربى : كيف يعرف الانسان الله ويصل اليه ؟ اجاب قائـــلا : من عرف نفسه علم ان وجوده ليس بوجوده ولا غير وجوده ، بل وجوده وجود الله ، بـــلا صيرورة وجوده وجود الله ، بلا دخول وجوده فى الله ، ولا خروج وجوده عنه ، ولا يكـــون وجوده معه وفيه . . . فعرفان العارف بنفسه هو عرفان الله تعالى نفسه ، لان نفســـه ليس الا هو . . . فمن وصل الى المقام لم يكن وجوده فى الظاهر والباطن وجـــــوده ، بل وجوده وجود الله ، وكلامه كلام الله ، وفعله فعل الله ، ودعواه معرفة الله هو دعواه معرفة الله نفسه بنفسه . . . وان بعض العارفين قال " الصوفى غير مخلوق ، وذلك بعـد الكشف التام[2] " ثم يقول : جميع ما قلناه هو معنى قوله تعالى " لا تدركه الابصار وهـــو يدرك الابصار[3] " اى ليس احد فى الوجود ولا بصر مع احد يدركه ، فلو جاز ان يكـون غيره ، لجاز ان يدركه غيره ، وقد نبه الله تعالى بقوله لا تدركه الابصار ، على ان ليـــس غيره سواه ، يعنى لا يدركه غيره ، بل يدركه هو ، فلا غير الا هو . . . ومن قال انهـــا لا تدركه لانها محدثة والمحدث لا يدرك القديم الباقى ، فهو بعد لم يعرف نفســـه ،

---

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .
(٢) " الرسالة الوجودية " ص ١٠ - ١١ .
(٣) " الانعام " ١٠٣ .

اذ لا شئ ولا الابصار الا هو ، فهو يدرك وجوده بلا وجود الادراك وبلا كيفية لا غير[١] .

هذا ، واذا كان الذين سبقوه يدعون بالسبق والحظوة من الله ،فاصبحوا اولياء الله ، واصلين اليه ،واقفين عنده ، بل متحدين به ، او حل الله فيهم ، وهم فى حالة الفناء والجذبة فان ابن عربى يدعى بانه قد حقق الوحدة بالله وبالكون كله ، فاصبح عارفا بالله حق المعرفة ، وهو " الانسان الكامل " بمعنى الكلمة ، فهو نسخة من الحق على التمام والكمال ، كلا ، بل ذاته ذات الله ، ووجوده وجود الله حقيقة . وهو فى ذلك مالك كل وعيه وشعوره ، اى بلا فناء ولا جذبة ولا شطح ، ولا مجاز ولا كناية ، فيقول : علمت انى من الكمل ، وانى لست بانسان حيوان قط . . . علمت ان العالم كله لولا انا ماوجد ، وانه بوجودى صح المقصود[٢] " ثم انشد قائلا :

عرفت الرب بالرب ∴ بلا نقص ولا عيب

فذاتى ذاته حق ∴ بلا شك ولا ريب[٣]

كما يقول ايضا :[٤]

رأيت الحق فى الاعيان حقا ∴ وفى الاسما فلم اره سوائى

---

(١) " الرسالة الوجودية " ص ١٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٢٦٦ .

(٣) " الرسالة الوجودية " ص ١٣ .

(٤) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٥٤٩ .

ثم يقـــول [1] :

وانا عينه فاعلم ∴ اذا ماقلت انسانا [2]

وهكذا، عرفنا مما سبق ان ابن عربى بفلسفته الصوفية " وحدة الوجود " بـــذل جهده فى عملية الخليط العجيب، بغية التخلص من الفروق القائمة بين الله وماســواه من الموجودات، فما رأيه فى الصلة بين ذات الله وصفاتهـــا ؟

ـ اللـــه وصفـــاتـــه :ـ

ان رأى ابن عربى فى هذا الموضوع، يختلف تماما عن آراء المذاهب بل آراء المسلمين كلها . وقبل ان اذكر رأيه الخاص فى الصلة بين الله تعالى وصفاته اريد ان الفـــت النظر اولا الى ان ابن عربى ابتعد كثيرا عن اطلاق لفظ الصفة على الله ، فأخذ يعـبر عنها بلفظ " النسبة " والاسم " ورجح " الاسم" ، على النسبة ، وذلك لان القرآن ورد بالاسماء. يقول ابن عربى : مامن اسم الا وله معنى ليس للآخر، وذلك المعنى منسوب

---

(١) " فصوص الحكم " ص ١٤٣ .

(٢) وفى موضع آخر ادعى ابن عربى بانه خاتم الأولياء ، حيث يقول " كنت بمكة سنة تسـع وتسعين وخمسمائة ، ارى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن ، فضة وذهب ، وقد كملت بالبناء ومابقى فيها شئ ، وانا انظر اليها والى حسنها ، فالتفت الى الوجه الـذى بين الركن اليمانى والشامى هو الى الركن الشامى اقرب ، فوجدت موضع لبنتين لبنـة فضة ولبنة ذهب ، ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الاعلى ينقص لبنة ذهـب ، =

الى ذات الحق ، وهو المسمى : صفة عند اهل الكلام من النظار ، وهو المسمى : نسبة عند المحققين . . . فاجعل ذلك كله نسبا ، او اسما او صفات ، والاولى ان تكون اسما ، ولا بد ان تكون اسما ، لان الشرع الالهي ما ورد فى حق الحق بالصفات ، ولا بالنسب ، وانما ورد بالاسماء ، فقال تعالى : ولله الأسماء الحسنى " وأصبحت الصفات عنده "اسماء صفات ، واراد باسم صفة "الوصف" اذ الصفة فى ذات الحق منزهة عن معرفتنا لها تنزيه الذات ، بينما الوصف هو ، " اسم صفة " وهو بالنسبة اليها كالاسم بالنسبة للمسمى [1] .

على كل حال ان ابن عربى - ايمانا بفلسفته الصوفية " وحدة الوجود " كان ينتقل فى بحثه من علاقة بين الذات والصفات ، الى العلاقة نفسها وماهيتها ، وهنا يبرز مفهوم النسبة عنده ، وانها امر عقلى لا وجودا عينيا له ، وبالتالى " الصفة ليست موجودة " لانها نسبة [2] .

فكان ابن عربى يختلف عن المعتزلة الذين يجعلون الصفات عين الذات ، ويختلف ايضا عن الاشاعرة الذين يقولون ان الصفة ليست هى الذات ولا هى غيرها ، وذهب

= وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة ، فرأيت نفسى قد انطبقت فى موضع تلك اللبنتين ، فكنت انا عين تينك اللبنتين وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شئ ينقص ، وانا واقف انظر ، واعلم انى واقف واعلم انى عين تينك اللبنتين ، لا اشك فى ذلك ، وانهما عين ذاتى ، واستيقظ فشكرت الله . . . وعسى ان اكون ممن ختم الله الولاية بى " (الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣١٨-٣١٩) وانشد قائلا :

اذا لم اكن موسى وعيسى ومثلهم ∴ فلست ابالى اننى جامع الامر
فانى ختم الاولياء محمد ∴ ختام اختصاص فى البداوة والحضر

(ديوان ابن عربى " ص ٣٣٤) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٢٩٤ . (٢) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٢١٣ .

ابن عربى يغير المستوى الوجودى للصفات، فبدلا من ان يقول بوجودها العينى فى الذات او خارجها ، يقول بوجودها العقلى ، ثم يرى انها عين الذات وهى غيرها .

يقول ابن عربى : ان الصفات عين الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلى الذات، وهى غير الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلى انقسام الوجود الى الاقسام المتعددة . . . فمن حيث ذاته لاتغاير بين مانسميه له علما وارادة وقدرة ، فذاته كافية للكل فى الكل ، وهى النسبة الى المعلومات علم والى المقدورات قدرة ، وهى الموصوفة بالاحدية[1] .

وهذا اقرب الى رأى المعتزلة خاصة رأى ابى الهذيل العلاف[2] .

وينبغى علينا هنا ان نفهم جيدا ، الصلة بين الذات الالهية وصفاتها ، عند ابن عربى فى اطار فلسفة " وحدة الوجود " وسنعرف مدى خطورة رأيه وغربته فى الفكر الاسلامى ، بل فى الفكر الفلسفى كله ، اذ لم يسبقه احد فى ذلك . يرى ابن عربى ان الذات الالهية لها وجهان : الاول من حيث هى ذات مجردة عن النسب والاضافات الى الموجودات الخارجية ، والثانى من حيث هى متصفة بصفات .

---

(١) شجون المشجون نقلا عن د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٢١٤ .

(٢) محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدى (١٣٥ - ٢٣٤هـ/٧٥٣-٨٥٠م) ابو الهذيل العلاف من ائمة المعتزلة ولد فى البصرة ، واشتهر بعلم الكلام ، كان قوى الحجة ، ذكيا وسريع الخاطر (الزركلى " الاعلام " جـ ٧ ص ١٣١) .
يقول ابو الهذيل العلاف : ان البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة وحياته ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه . . . فاثبت ذاتا هى بعينه صفة ، واثبت صفة هى بعينها ذات (الشهرستانى " الملل والنحل " جـ ١ ص ٦٤) .

ففى الوجه الاول ان الله منزه عن صفات المحدثات وعن كل مايربطها بالوجود الخارجى ، بل منزه عن المعرفة ،فلا يمكن تصور ذاته ولا التعبير عن حقيقتها ، فوجودها وجود مطلق . وفى الوجه الثانى ، وجودها وجود مقيد ، او وجود نسبى ، لانه وجود الحق متعينا فى صور اعيان الممكنات، او متعينا فى هذه النسب والاضافات المعبر عنها بالصفات، فكانت الموجودات كلها صفات للحق [(١)] "

يقول ابن عربى " اعلم ان مسمى الله احدى بالذات كل بالاسماء . . . اما الاحدية الالهية فما لواحد فيها قدم . . لانها لاتقبل التبعيض فاحديته مجموع كله بالقوة [(٢)] " ولهذا منع اهل الله التجلى فى الاحدية [(٣)] " اى اننا اذا نظرنا اليه تعالى من حيث ذاته حكمنا بوحدته ، واذا نظرنا اليه تعالى من ناحية ظهوره فى الموجودات حكمنا بكثرته ، وهذا هو معنى " كل " اى الواحد الذى يحتوى الكثرة [(٤)] .

كما يقول ايضا وبصورة اوضح " ان الله هو الحق المبين اى الظاهر ، فهو الواحد الكثير [(٥)] " وايضا " ماخرج عنه عز وجل شئ . . . بل الكل منه انبعث واليه ينتهى . . . . فمحيطه اسماؤه ، ونقطته ذاته ، فلهذا هو الواحد العدد ، والواحد الكثير [(٦)] " ان لله

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٩ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٩٠ . (٣) ن ك ص ٩١ .

(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨٥ .

(٥) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣٨٠ . (٦) ن ك جـ ٣ ص ٤٥١ .

تسعة وتسعين اسما مئةالا واحد ، فان الله وتر يحب الوتر . . . فما تسمى الا " بالواحد الكثير لا بالواحد الاحد [١] "

فذات الله تعالى عند ابن عربى ، واحد من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، كثير من حيث أسماؤه وصفاته. وهنا وضع ابن عربى اصطلاحان غريبان ، هما " حضرة الاحدية ، وحضرة الواحدية " يقول ابن خلدون فى شرح معنى الحضرتين : ان انية الحق عند ابن عربى هى الوحدة ، ونشأت عن تلك الوحدة ، الاحدية والواحدية ، وهما اعتباران للوحدة ، لانها ان اخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الاحدية ، وان اخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الواحدية الى الاحدية نسبة الظاهر الى الباطن والشهادة الى الغيب ، فهى مظهر للاحدية بمنزلة المظهر للمتجلى . ثم ان تلك الوحدة الجامعة التى هى عين الذات ، وعين قبولها للاعتبارين - اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة واعتبار الظاهر وتكثره - فهى بين البطون والظهور ، كالتحدث فى نفسه مع نفسه . واول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ، واول متعلق الظهور الكمال الاسمائى للحديث مع نفسه ، واول التجليات تجلى الذات الاقدس على نفسه ، ويضمن هذا التجلى الكمال ، وهو افاضته الايجاد والظهور ، من حيث الواحدية التى هى المظهر لا من حيث الاحدية التى هى سلب الكثرة [٢] "

---

(١) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٥٥ .

(٢) " شفاء السائل لتهذيب المسائل " ص ٥١ باختصار .

" ان الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التى هى مظهر الأحدية ، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التى هى عين الوحدة لا غير ، ويسمى هذا الصدور بالتجلى ، واول مراتب التجليات تجلى الذات على نفسه ، وهو يتضمن الكمال بافاضة الايجاد والظهور ، وهذا الكمال فى الايجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق وهو عالم المعانى والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم ، وحقائق الانبياء والرسل اجمعين والكمل من اهل الملة المحمدية ، ويصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة البهائية ، وهى مرتبة المثال ، ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الافلاك ، ثم عالم العناصر ، ثم عالم التركيب ، هذا فى عالم الرتق ، فاذا تجلت فهى فى عالم الفتق [1] "

وباختصار " الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء الاعتبارات والتعينات عنها . والواحد ، اسم الذات باعتبار ثبوت جميع الاعتبارات والتعينات . ولذلك تظهر الاسماء الالهية فى الموجودات بحسب ماتقتضيه طبيعة اعيان الموجودات ذاتها ، فكل ماهو موجود فى عالم الظواهر انما هو مجلى او مظهر للواحد الحق ، اى هو صورة جزئية للكل المطلق ، ولذا لا يقال فى اى موجود انه الحق اطلاقا ، وانما يقال ان الحق تجلى فيه فى صورة من صوره التى لاتحصى . اما الاحدية فلا يقع فيها التجلى ابدا ، اى ان الحق لا يظهر باحديته فى اى شئ [2] . وهنا يجب علينا ان ننتبه الى اصطلاحات

---

(١) " المقدمة " ص ٤٧١ .

(٢) د . ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨٨ .

استعملها ابن عربى ، حتى لانزلق الى الفهم الخاطئ ، بان ابن عربى يتناقض فى كلامه بالنسبة للاحدية والواحدية ، كأنه اقر بالموجودين ،او بالاثنينية فى الوجود . والامر ليس كذلك ، اذ ابن عربى اتى باصطلاحين آخرين فى التعبير عن الصلة بين الذات وصفاتها ، وهما " الاحدية " (مع ال التعريف) وأحدية ، (نكرة).فللحق الاحدية ، ولكل ماسواه احدية ، وعلى ذلك تكون الأحدية ، هى احدية الاحد ، او احدية الواحد او الاحدية الذاتية ، وكل ماسوى الله فله احدية الكثرة ، اواحدية الجمع ، او احدية الاسماء ، وذلك لان كل كثرة لابد لهالكى يستقيم وجودها ، من احدية تحفظ لها هذا الوجود ، وتميزه عن غيره من الموجودات ، فلكل كثرة احدية هى احدية الكثرة[1] .

فابن عربى يرى اذن ان هناك احديتين ، احدية الذات الالهية ، فسماها " الاحدية " لانفرادها ، ثم نظر الى الكثرة المشهودة فى الكون ، وانها لاتقوم الا باحديتها ، فسماها " احدية " وذلك لاشتراكها مع احدية الاحد التى انفرد بها بصفة التمييز . والحاصل ان الذات لها احدية الاحد ، او الاحدية ، (معرفة) والكون له احدية الكثرة ، او احدية التمييز . يقول ابن عربى : احدية الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا احدية الكثرة ، واحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء احدية العين[2] " ويقول ايضا بوضوح اكثر " اعلم ان الله من حيث نفسه له احدية الاحد ،

---

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١١٦٥ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ١٠٥ .

ومن حيث اسماؤه له احدية الكثرة[١]" وينفرد الحق بالاحدية: احدية الذات، لا احدية الكثرة التى هى احدية الصفات[٢]".

وهكذا اتضح لنا ان ابن عربى حاول باقصى جهده ان يثبت وحدة الذات الالهية وصفاتها، وليست تلك الصفات سوى الكون باسره. يقول ابن عربى "فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف. الا الوجود الخاص الذاتى فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كل مانسبناه الينا... فاذا اشهدناه شهدنا نفوسنا، واذا شهدنا شهد نفسه[٣]". واستشهد بقوله تعالى "ياايها الناس اتقوا ربكم: اى اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا مابطن منكم وهو ربكم وقاية لكم[٤]" ثم يقول منشدا:

انما الكون خيال ∴ وهو حق فى الحقيقة[٥]

اى ان الكون - من جهة - خيال اذ لا وجود لذاته، وهو - من جهة اخرى - حقيقة، لانه صور متعددة من حقيقة واحدة، او مجلى من احدية الكثرة. فالصفات الالهية هى المؤثرة فى الكون، بل الكون مظهر ومجلى لها. لذا يطلق عليه "الصفات الالهية". فالعالم باسره صفاته العليا.

هذا وبعد ان اتضح لنا ان الكون باسره، صفات الحق العليا، يجب ان ننبه

---

(١) "الفتوحات المكية" جـ ٣ ص ٤٦٥ .. (٢) ن ك جـ ٤ ص ٢٧٤.

(٣) "فصوص الحكم" ص ٥٣. (٤) ن ك ص ٥٦. (٥) ن ك ص ١٥٩.

الى ان الخلق هو صفة الخالق ، وليس صفة الخلق هو صفة الخالق ، وهذا مايسميه باحدية الوصف "[1] فبصر كل مبصر من الممكنات هو فى الحقيقة بصر الحق- يقول ابن عربى : " ولما كانت هوية الحق احدية الوصف لم يكن فيها كثرة ، وهى بصره فى كل مبصر ،فهو وان تعددت ذوات المبصرين فالبصر واحد فى الجميع اذ كان البصر هوية الحق [2] " ويقول ايضا : " فصفات الحق صفات العبد ، فلا تعكس فتنكس [3] ".

ومن اغرب آراء ابن عربى فى هذا الموضوع ايضا قضية " التنزيه والتشبيه " فان لابن عربى رأيا خاصا فى فهم معنى الكلمتين ، يختلف عن المذاهب والفرق الاسلامية كلها .

- التنزيه والتشبيه :-

يرى ابن عربى انه يجب ان ننظر الى الحق من وجهين ، وان نصفه بصفتين معا الاولى تسمى "تنزيها" ، والثانية ، تسمى "تشبيها" فالذين اكتفوا بالتنزيه -كالمعتزلة والفلاسفة - مخطئون ، والذين شبهوا الله بخلقه ايضا مخطئون . أما خطأ المنزهين فلأنهم ابعدوا الحق ان يصفوه باى وصف ، فاثبتوا ذاتا مجردة ومعراة عن الاوصاف

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٢١٦ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٤ ص ٣٨ .

(٣) ابن عربى "عنقاء مغرب ، فى ختم الاولياء وشمس المغرب " ص ٣١ .

والنعوت، وهذا يلزم منه التقييد والتحديد في نظر ابن عربى . وذلك لان المنزه اراد تبعيد الله تعالى عن تقييده وتحديده ، في صور المحدثات وصفاتها المقيدة ، لكنه وقع فيما فر منه ، لان التنزيه تمييز لذات الحق ، ان تختلط في سائر الذوات او ان تشابهها، وهذا في حق ذاته تقييد وتحديد ، لذا فالقول بالتنزيه الصرف خطأ وجهل اذا لم يقترن بالتشبيه (١) . واما خطأ المشبهة فلا نهم شبهوا الحق بالخلق وهذا يستلزم التجسيم ، وفيه تقييد وتحديد للحق ، وتثنية الوجود ، لان من لوازم التشبيه وجود مشبه ومشبه به ، بينما الوجود عند ابن عربى واحد ، فالصحيح عنده هو الجمع بينهما (٢) .

يقول ابن عربى " ان التنزيه عند اهل الحقائق في الجناب الالهى عين التحديد والتقييد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب . . . وكذلك من شبهه ومانزهه فقد قيده وحدده وماعرفه ، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال فقد عرفه مجملا (٣) ، ثم انشد فيقول :

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا ∴ وان قلت بالتشبيه كنت محددا

وان قلت بالامرين كنت مسددا ∴ وكنت اماما في المعارف سيدا (٤)

---

(١) عبد الله على الملا " رد الفصوص" للملا على القارى " دراسة وتحقيق ، جـ ١ ص ٣٧١ .

(٢) ن م ص ٣٧٢ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٦٨ - ٦٩ .

(٤) ن ك ص ٧٠ .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى "ان ابن عربى يستعمل كلمتى التنزيه والتشبيه بمعنى الاطلاق والتقييد . فالله منزه بمعنى انه اذا نظر اليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف، وكل حد وتقييد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شئ ولا يحيط به شئ ، فلا يصدق عليه وصف الا الاطلاق وفى الاطلاق تنزيهه . ولكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك اذا نظرنا اليه من حيث تعينات ذاته فى صور الوجود . فهو يسمع ويبصر مثلا ، لا بمعنى ان سمعه و بصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى انه متجل فى صورة كل من يسمع ومايسمع ، وكل من يبصر ومايبصر ، او انه جوهر كل مايسمع ويبصر . وهذا اساس قوله بان الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وانها قديمة وحديثة ، وخالقة ومخلوقة الى غير ذلك"[1].

فالتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايفان متكاملان ، لا يقوم احدهما بدون الاخر. لذا يقول ابن عربى "ان للحق فى كل خلق ظهورا فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل مفهوم ، الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته"[2] "فظهور الحق تقييد، وهذا هو التشبيه ، وبطونه اطلاقه وهو التنزيه"[3].

والحاصل ان الله - عند ابن عربى - منزه اى سار فى كل موجود غير متعين فى

---

(١) "تعليقات فصوص الحكم" ص ٣٢ - ٣٣ . (٢) "فصوص الحكم" ص ٦٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى "تعليقات فصوص الحكم" ص ٣٣ .

موجود دون آخر ، وان الله مشبه ، اى متجل فى كل صورة فى هذا الوجود ، وهو جوهر كل موجود [١] . بهذا يقول ابن عربى " من عرفه (الحق) بالتعريف الالهى جمع بين التنزيه والتشبيه ، فنزهه فى موطن التنزيه ، وشبهه فى موطن التشبيه [٢] "

ـ الفيض والتجلى :-

عرفنا مما سبق عدة نظريات فلسفية صوفية ، وضعها ابن عربى لاول مرة ، بمفاهيم جديدة وغريبة فى نفس الوقت ، وكل ذلك لغرض واحد وهدف واحد ، وهو اثبات فلسفة وحدة الوجود ، فكان ابن عربى لا يؤمن بالاثنينية اطلاقا . وقد حاول بكل طاقاته وبذل كل جهوده لاجل تفسير فعل الخلق ، ووجود المخلوقات الى جانب الحق ، دون ان يخرج عن الوحدة الوجودية ، اذ ليس هناك خالق مختار ولا مخلوق من عدم ، فالخلق فى مذهب ابن عربى ظهور وتجل الهى فيما لا يحصى عدده من صور المخلوقات ، فالحق يخلق المخلوقات اى يتجلى فى صورتها .

وهذا التجلى على نوعين : تجلى الغيب ويسمى بالفيض الاقدس ، وتجلى الشهادة ويسمى بالفيض المقدس ، فما هو الفيض الاقدس او تجلى الغيب ؟

---

(١) د ، محمد سليمان داود ، ابن تيمية وفلاسفة التصوف" ص ٩٧ ، كلية التربية طنطا ط الاولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ١٣٢ .

الفيض الاقدس " هو تجلى الذات الاحدية لنفسها فى صور جميع الممكنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة ، فهو اول درجة من درجات التعينات فى طبيعة الوجود ، المطلق ، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها فى عالم الاعيان الحسية ، بل هى مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة او الصور المعقولة للممكنات هى التى يطلق عليه ابن عربى اسم " الاعيان الثابتة [(١)] "

اما الفيض المقدس فهو : ظهور الاعيان الثابتة من العالم المعقول الى العالم المحسوس ، او ظهور ما بالقوة فى صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هى عليه فى ثبوتها الازلى ، وليس فى الوجود شئ يكون فى ظهوره على خلاف ماكان عليه فى ثبوته [(٢)] . وهذا يسمى ايضا بتجلى الشهادة . واذا كان الفيض الاقدس هو تجلى الحق لذاته فى الصور المعقولة للكائنات ، فالفيض المقدس هو تجلى الحق فى صور اعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين فى طبيعة الوجود المطلق [(٣)] .

وهذا الفيض المقدس ، فيض دائم لا ينقطع ابدا ، يتجدد مع الانفاس ، وهو لا يبقى زمانين ، بل يتجدد فى كل لحظة وزمان ، كما انه تختلف صوره من شخص الى آخر ، ولا

---

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٨٩ ، و ، د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨ - ٩ .

(٢) ن ك ص ٨٩٠ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩ .

يمكن ان تتشابه صور التجليات او الفيوضات ابدا [١] .

وهكذا ، بعد ان كان تكثر الواحد معقولا فى تعين الفيض الاقدس، اصبح مشهودا فى هذا الفيض، لكنها كثرة نسب واعتبارات، لانها اسماؤه تعالى وصفاته ، وهى اعتبارات معقولة لذاته تعالى . فالتجليان اذن هما الفيضان او الحضرتان المتقابلتان وهما ايضا المرموز اليهما بالاسمين الالهيين ، الاول والاخر ، او الباطن والظاهر ، عالم الغيب والشهادة [٢] .

وعن هذا كله يقول ابن عربى بكل صراحة ووضوح فى عدة مواضع فى كتبه :

يقول فى كتابه " فصوص الحكم " ان لله تجليين تجلى غيب وتجلى شهادة ، فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب، . . . فاذا حصل له ، اعنى القلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة ، فرآه ، فظهر بصورة ما تجلى له [٣] .

ويقول ايضا " ومن شأن الحكم الالهى انه ماسوى محلا ، الا ويقبل روحا الهيا ، عبر عنه بالنفخ فيه ، وماهو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض

---

(١) عبد الله الملارد الفصوص " للملا القارى ، دراسة وتحقيق ، جـ ١ قسم الدراسة ص ٣٤٤ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٤٥ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٢٠ - ١٢١ .

التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، ومابقى الا قابل ، والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس[١] "كما يقول ايضا "سبحان من عين الاعيان بالفيض الاقدس، وكون الاكوان بالفيض المقدس[٢]" ويقول" والحق تعالى وهاب على الدوام ، فياض على الاستمرار ، والمحل قابل على الدوام[٣] ." ويقول " وهو سبحانه لا يتجلى لشخص فى صورة واحدة مرتين ، ولا لشخصين فى صورة واحدة[٤] " واستدل بقوله تعالى " بل هم فى لبس من خلق جديد[٥] "على ان المراد بالخلق الجديد ، التجلى الدائم والمتجدد ، حيث قال " فعين كل شخص يتجدد فى كل نفس لابد من ذلك[٦] ."

ـ الاعيان الثابتة :ـ

اتفق الباحثون على ان ابن عربى اول فيلسوف اسلامى طرح عبارة "عين ثابتة " كاصطلاح تصوف فلسفى[٧] . هذه العبارة مركبة من كلمتين ، ويقصد ابن عربى بالعين " الحقيقة والذات او الماهية ، ويقصد بالثبوت " الوجود العقلى او الذهنى ، كوجود ماهية الانسان اوماهية المثلث فى الذهن ، فى مقابل " الوجود " الذى يقصد به

---

(١) " فصوص الحكم " ص ٤٩ .

(٢) مرآة العارفين " نقلا عن د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى "ص ٨٩١ .

(٣) " الفتوحات المكية " جـ ١ ص ٥٧ . (٤) ن ك جـ ٣ ص ١٧٨ .

(٥) ق : ١٥ . (٦) " الفتوحات المكية " جـ ٤ ص ٣٢٠ .

(٧) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتةفى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب =

التحقق خارج الذهن فى الزمان والمكان ، كوجود افراد الانسان وافراد المثلث فى العالم الخارجى [١] . معنى هذا ان ابن عربى عندما يتكلم عن الاعيان الثابتة ، انما يقرر بوجود عالم معقول ، توجد فيه حقائق الاشياء او اعيانها المعقولة الى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه اشخاص الموجودات [٢] .

وهذه الاعيان الثابتة فى وجودها العقلى المسلوب عنه صفة الوجود الخارجى كثيرا مايصفها ابن عربى بالمعدومات او بالامور العدمية . وكان ابن عربى يرى ان المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر ، لها من حيث ثبوتها فى العلم الالهى ، وجود سابق على وجودها المحسوس ، وانها من هذا الوجه صور او احوال فى العقل الالهى وفى الذات الالهية ، اذ العقل الالهى والذات الالهية حقيقة واحدة ، ولهذا يسميها احيانا " ماهيات " واحيانا اخرى " هويات " اما انها ماهيات فلانها صور معقولة لحقائق الموجودات ، واما انها هويات ، فلانها تعينات فى الذات الالهية الواحدة ، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعدومة فى الوجود الخارجى اسم " الاعيان الثابتة " [٣] وهذا يعنى ان وجودها ليس مستقلا عن وجود الذات الالهية ، وبهذا تكون هذه الاعيان حقائق ثابته فى العلم الالهى منذ

= المعتزلة" ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى "ص ٢٠٩ ، ود ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ ، ود ، نظلة الجبورى" فلسفة وحدة الوجود " ص ١٦٩ .

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدوم فى مذهب المعتزلة " الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢٠٩ .

(٣) ن ك ص ٢١٤ .

الا زل اى حقائق معقولة وهى فى ذات الوقت اصل لجميع الموجودات الخارجية التى وجدت وفق الاسماء الالهية التى تتجلى بها الذات فى الوجود وتتعين فى صور أعيان الممكنات[١] .

وفى الحقيقة ان ابن عربى فى بناء فلسفته الوحدوية الصوفية يجمع فى صعيد واحد بعض جوانب فلسفية متعددة المصادر ، بالاضافة الى وجدانه المتلئ بالخيال المرهف ، فدائما نجد فى آرائه اشياء او قضايا جديدة وغريبة ، واحيانا متناقضة . يقول ابن عربى " اذا ثبت عين الشئ او انتفى ، فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معا وذلك بالنسبة والاضافة ، . . . وقد صح وصفه بالعدم والوجود معا فى زمان واحد ، وهذا هو الوجود الاضافى والعدم مع ثبوت العين . . . فان قيل كيف يصح ان يكون الشئ معدوما فى عينه يتصف بالوجود فى عالم ما بنسبة ما ، فيكون موجودا فى عينه ، معدوما بنسبة ما ، فنقول : نعم لكل شئ فى الوجود اربع مراتب . . . المرتبة الاولى : وجود الشئ فى عينه . . . والمرتبة الثانية : وجوده فى العلم . . . . . والمرتبة الثالثة : وجوده فى الالفاظ ، والمرتبة الرابعة وجوده فى المرقوم[٢] " ويقول ايضا " مامن صورة موجودة الا والعين الثابتة عينها ، والوجود كالثوب عليها[٣] " .

نفهم من هذا ان الوجود والعدم نسبتان واضافتان تطلقان على العين ، وليستا

---

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ١٧١ .

(٢) ابن عربى " انشاء الدوائر " ص ٧ - ٨ .

(٣) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٤٧ .

صفتين توجعان الى الموجود ، فالثبوت امر وجودى عقلى لا عينى .

ثم ان الاعيان الثابتة تشكل مرتبة بين الحق فى غيبه المطلق ، والعالم المحسوس ، فهى من ناحية اول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونها ، او انها الفيض الاقدس ، والتجلى الغيبى ، الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور الاعيان الثابتة . وهى من ناحية ثانية " المثال " الثابت فى علم الله المعدوم فى العالم الخارجى والذى له الاثر فى كل موجود بل هو اصل الموجودات[1] . يقول ابن عربى " ومعلوم انه يخلق الاشياء ويخرجها من العدم الى الوجود ، فهو يخرجها من وجود لم ندركه الى وجود ندركه ... ان عدمها من العدم الاضافى ، فان الاشياء فى حال عدمها مشهودة له يميزها باعيانها ، مفصل بعضها عن بعض ... لان الاشياء لا وجود لها فى اعيانها ، بل لها الثبوت والذى استفادته من الحق الوجود العينى ، فتفصلت للناظرين ولا نفسها ، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا ثبوتيا . ثم لما ظهرت فى اعيانها ، ... فان الامكان مافارقها حكمه ... فلما كان الامكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه ... فمالها خروج من خزائن امكانها ، وانما الحق سبحانه فتح ابواب هذه الخزائن حتى نظرنا اليها ونظرت الينا ونحن فيها وخارجون عنها[2] " .

نفهم من هذا ان الاعيان الثابتة رغم ظهورها فى الوجود الخارجى لم تفارق

---

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٧٣٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ١٩٣ .

امكانها ، فهى رغم كونها ازلية ، من حيث ثبوتها فى علم الله ماشمت رائحة الوجود " ان للممكنات اعيانا ثبوتية لا موجودة مساوقة لواجب الوجود فى الازل [١] " لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه ماشمت رائحة من الموجود ، على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات [٢] " ثم ان العالم الحسى الذى يمثل تنزلا ثانيا من تنزلات الحق فى طريق ظهوره ، لايلفى - فى رأى ابن عربى - بوجوده عالم الاعيان الثابتة ، وذلك لان عالم الثبوت هو العلم الالهى وهو عالم بسيط مفرد يحوى كل موجود ، ظهر فى عالمنا المحسوس . فالعبد له وجود فى هذا العالم الحسى ، وله ثبوت فى عالم الاعيان الثابتة ، فى آن واحد ، وان كان لا يحس ثبوت عينه ، والحق يتجلى على الدوام ومع الانفاس ، فى صور الاعيان الثابتة (الفيض الاقدس او التجلى الغيبى) وفى صور الاعيان الموجودة (الفيض المقدس او التجلى الشهودى [٣] .

هذا ، وان فلسفة وحدة الوجود ، التى بناها ابن عربى لم تتوقف خطورتها على الدين الاسلامى فحسب ، بل على الاديان كلها ، وذلك بما يتولد عنها من قضية خطيرة جدا ، وهى قضية " وحدة الاديان " انطلاقا من النظر الى كل معبود كمجلى للحق سبحانه وتعالى .

---

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٤٢٩ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٧٦ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣٤ - ٨٣٥ .

- وحـــدة الأديـــان :-

اذا كان الحلاج يقول " الاديان كلها لله . . . ان اليهودية والنصرانيـــة والاسلام وغير ذلك من الاديان هى القاب مختلفة ، والمقصود منها لا يختلف ، وكـان ينشد قائـــلا :

تفكرت فى الاديان جدا محققا ∴ فالقيتها اصلا له شعب جما (١)

وبعد قرنين ونصف تقريبا يقول ابن الفـارض:

وان نار بالتنزيل محراب مسجـد ∴ فما بار بالانجيل هيكل بيعـة

واسفار توراة الكليم لقومـــه ∴ يناجى بها الاحبار فى كل ليلة

وان خر للاحجار فى البد عاكـف ∴ فلا وجه للانكار بالعصبيـــة (٢)

وان عبد النار المجوس ومانطفت ∴ كما جاء فى الاخبار فى الف حجة (٣)

ثم جاء ابن عربى ليكمل الاشواط ، ويقرر بكل صراحة بان الاديان واحدة ، مستـدلا على ذلك بآيات من القرآن الكريم . يقول ابن عربى : الدين دينان ، دين عنـد الله وعند من عرفه الحق ومن عرف من عرفه الحق ، ودين عند الخلق وقد اعتـبره الله ، . . . وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معلوم معـروف وهو قوله تعالى " ان الدين عند الله الاسلام" (٤) وهو الانقياد ، فالدين عبارة عـن

---

(١) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٢) الابيات رقم : ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ، ص ٦٧ .

(٣) البيت رقم ٧٤٠ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ص ٦٧ .

(٤) آل عمران ١٩ .

انقيادك ، والذى من عند الله تعالى هو الشرع الذى انقدت انت اليه . . . . .
فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضح للاحكام[1] "

نفهم من هذا ان الاديان كلها متساوية ، لانها تشترك فى معنى الانقياد ، وانها من عمل العبد ، لان الانقياد من العبد ، ولا ينسب الى الله الا بحكم انه اصله وهو مظهره .

ولهذا " فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالامر على ماهو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان الله تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد ، فانه يقول " فأينما تولوا فثم وجه الله[2] " ووجه الشئ حقيقته . . . ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم فى الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد ان الله فى قبلته حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه الله ، فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ، ولكن لا تقل هو ههنا فقط ، بل قف عند ما ادركت والزم الادب فى الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب فى عدم حصر الوجه فى تلك الابنية الخاصة ، بل هى من جملة ابنيات ماتولى متول اليها . فقد بان لك عن الله انه فى ابنية كل وجهة ، وماثم الا الاعتقادات ، فالكل مصيب ،

---

(١) " فصوص الحكم " ٩٤ .

(٢) البقرة : ١١٥ .

وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه [١]" هذه الآية التي نزلت خاصة في التوجه الى الكعبة، والتوجه الى اى مكان اجتهادا انه وجهتها، عندما نكون بعيدين عنها جعلها ابن عربى عامة تتعلق بجميع المعتقدات، وان فى كل عقيدة، يظهر الحق، وفى جوهر كل معبود هو الحق.

وفسر قوله تعالى " وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه [٢]" فيقول "علماء الرسوم يحملون لفظ قضى على الامر، ونحن نحملها على الحكم كشفا وهو الصحيح. فانهم اعترفوا انهم مايعبدون هذه الاشياء الا لتقربهم الى الله زلفى، فانزلهم منزلة الثواب الظاهرة بصورة من استتابهم، وماثم صورة الا الالوهية، فنسبوها اليهم، ولهذا يقضى الحق حوائجهم اذا توسلوا بها اليه غيرة منه على المقام ان يهتضم، وان اخطأوا فى النسبة فما اخطأوا فى المقام [٣]" وفى قوله تعالى "والهكم اله واحد" [٤] يقول ابن عربى " ان الله تعالى خاطب فى هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربة الى الله، فما عبدوا الا الله، فلما قالوا "مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى، فاكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا " ان الهكم والاله الذى يطلب المشرك القربة اليه بعبادة هذا الذى اشرك به واحد، كأنكم مااختلفتم فى احديته، فقال والهكم، فجمعنا واياهم اله واحد [٥]".

---

(١) ابن عربى " فصوص الحكم " ص ١١٣ .
(٢) " الاسراء " ٢٣ .
(٣) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ١١٧ .
(٤) " البقرة " ١٦٣ .
(٥) " الفتوحات المكية " جـ ٤ ص ١٠٦ .

فالمعبود فى الكل هو الواحد الحق ، لكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاليه المختلفة ، لذلك رأى ابن عربى : ان العارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، لذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر او شجر اوحيوان او انسان اوكوكب او ملك . . . . وهى على الحقيقة مجلى للحق [(١)] "

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " هذه نتيجة لا زمة عن كل ماتقدم ، اذا كان كل مافى الوجود مجلى للحق وصورة من صوره ، وكان لكل موجود وجهان ، وجه من الحق ووجه من الخلق ، لزم ان كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا " لا معبود بحق الا الله " فى ميدان الدين ، محل " لا موجود بحق الا الله " فى ميدان الميتافيزيقا . فان العارف فى نظره هو الذى نظر الى الوحدة فى الكثرة ، ووضع الالوهية فى موضعها ، اى فى الواحد المعبود فى صور جميع الالهة المعبودين ، والجاهل هو الذى وضع الالوهية فى صورة معبوده الخاص ، حجرا كان او شجرا او حيوانا او انسانا [(٢)] "

ثم اعترف ابن عربى بانه يؤمن بجميع الاديان ويعتقد بكل الاعتقادات ، فيقول :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ∴ فمرعى لغزلان ودير لرهبان

---

(١) " فصوص الحكم " ص ١٩٥ .

(٢) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٢٨٩ .

وبيت لاوثان وكعبة طائـــــف ∴ والواح توارةومصحف قـــرآن

ادين بدين الحب انى توجهت ∴ ركائبه فالدين دينى وايمانى (١)

ثم يقـــــول :

عقد الخلائق فى الاله عقائدا ∴ وانا شهدت جميع ما اعتقدوه (٢)

وبهذا اقر ابن عربى بانه غير مؤمن باى دين ،ولا معتقد بعقيدة معينة ، فاصبح لا ايمان له ولاعقيدة له ، لان الايمان بجميع الاديان والمعتقدات يساوى الالحاد بهـا كليـــة .

وهكذا فصل ابن عربى فلسفة وحدة الوجود ، وهذبها فاخرجها على صورةمذهب صوفى متكامل ، فاصبح فيلسوف وحدة الوجود الكبير ، وسيكون له اثر فيمن يجـــئ بعده ، واول من القـــاه " ابن سبعـــين "

---

(١) ابن عربى : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق" تحقيق محمد عبد الرحمـــن الكردى ص ٤٩ - ٥١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ١٣٢ .

ـ ابـــن سبعـــــين :-

اسمه الكامل عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر ، ولد على الارجح سنـــة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م. الشهير بابن سبعين المرسى الاندلسى ، ويلقب بقطب الدين . ولد فى وادى رقوطة من اعمال مرسية ، من اسرة نبيلة وغنية ، فنشأ مترفا فى ظل عـز ونعمة ، درس اللغة والاداب والفقه على مذهب الامام مالك ، والعلوم العقليـــــة ، والفلسفة ، ثم ابتعد فيما بعد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية ، وزهد وتصـــوف ، ثم رحل من مرسية الى شمال افريقيا ، ومعه تلاميذه ، فى مدينة سبتة المغربية ، ثـم الى العدوة ومنها الى بجاية ، ثم الى قابس فى تونس ، فالقاهرة واخيرا وصل الـــى مكة المكرمة ، وقد صادف فى مكة راحة وطمأنينة ، حتى توفى فيها سنة ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م. قيل انه مات منتحرا ، وقيل مسموما[1] . وقد كتب مصنفات كثيرة بلغت الى واحـــــد واربعين[2] . اشهرها "بد العارف" باسلوب رمزى شديد الخفاء والتعقيـــــد ،

---

(١) د ، ابو الوفا التفتازانى "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ص ٢٥ - ٦٦ . دار الكتاب اللبنانى "بيروت ط الاولى ١٩٧٣م. ومدخل الى التصوف الاسلامـــى " ص ٢٠٥ - ٢٠٨ ، والشعرانى "الطبقات الكبرى" جـ ١ ص ١٧٧ .

(٢) ذكرها الدكتور ابو الوفا التفتازانى منها "بد العارف ، رسالة الفتح المشـــترك ، جواب صاحب صقلية ، رسالة الاحاطة ، كتاب الالواح ، الرسالة القوسية ، كتـــاب القسط ، رسالة استمع لما يوحى ، نكرة عرفة ، نتيجة الحكم ، الرسالة الاصبعيـــــة ، الرسالة الحكمية ، كتاب البهت ، الكتاب الكبير ، فى الجوهر ، كتاب الكد ، رسالة التوجه ، ديوان شعر ، رسالة العهد ، الرسالة النورية ، الرسالة الفقيرية ، الرسالة الرضوانية ، وصايا ابن سبعين ، كتاب السفر ، حزب الفتح والنور ، حزب الفـــرج ، دعوة حرف القاف ، كتاب الدرج ، الدرة المضية ، لسان الفلك ، رسالة فى اسـرار =

وخلف طريقة صوفية تعرف بالسبعينية الى اليوم[1] .

وعندما كان فى سبتة (المغرب) كتب اجوبة على المسائل التى كان الامبراطور فردريك الثانى (١١٩٤ - ١٢٥٠م) ملك النورماند يبين فى صقلية قد وجهها الى علماء المسلمين تبكيتا لهم ، وسماها " جواب صاحب صقلية او الكلام على المسائل الصقلية " ونال ابن سبعين - وكان عمره وقتئذ دون عشرين سنة - شهرة فائقة ، وصيتا واسعا ، بسبب هذه الرسالة . وذلك لان فردريك الثانى قد وجه تلك الاسئلة الى المشرق ومصر والشام والعراق والدروب واليمن ، لكن رجعت اجوبة حكماء المسلمين بما لم يرضه ، فسأل عن افريقية (تونس) ومن بها ، فقيل انها عرية من هذا الشأن اى من الفلسفة ، وسأل عن المغرب والاندلس فقيل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين ، فكتب فردريك للخليفة الرشيد من اولاد عبد المؤمن ، فى أمرها ، فكتب الخليفة الرشيد بدوره الى عامله بسبتة ابن خلاص، ليوجه اسئلة الامبراطور الى ابن سبعين ليجيب عليها . وكان الامبراطور ، قد وجه جفنا ورسولا

= الكواكب، شرح كتاب ادريس عليه السلام ، لمحة الحروف ، اسرار الحكمة ، الادوار ، رسالة ترتيب السلوك وغيرها "(ابن سبعين وفلسفته الصوفية "ص ٩٨ - ١٤٧) . وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق بعض رسائله بلغت ٢١ رسالة . (رسائل ابن سبعين ، جمع وتقديم وتحقيق د ، عبد الرحمن بدوى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .)

(١) لمعرفة الطرق الصوفية ، عددها وانتشارها ومميزاتها اقرأ ، ماكتبه ماسينيون فى دائرة المعارف الاسلامية" جـ ١٥ ، ص ١٧٢-١٨٧ ، قارن د ، توفيق الطويل التصوف فى مصر ،ابان العصر العثمانى ،ص ٧١ - ١٠٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م .

من عنده يحمل الى ابن سبعين مالا ،فاستدعى ابن خلاص ابن سبعين واوقفه على الاسئلة بامر الخليفة ،فضحك ابن سبعين ، والزم نفسه الجواب، ولم يقبل المال.وقال: انما اجيب عنها احتسابا لله وانتصارا للملة الاسلامية ، ثم قرأ قوله تعالى "قل لا اسئلكم عليه أجرا الا المودة فى القربى [1]" وجاوبه.فلما بلغ الجواب للامبراطور ،رضى عنه وارسل اليه هدايا عظيمة ،فردها ابن سبعين عليه كالا ولى . وكان غرضه من ذلك ان يعرف الامبراطور النصرانى قصور نفسه وان يظهر الاسلام على النصرانية [2] .

ـ الوحدة المطلقة:ـ

اذا كان ابن عربى مع فلسفته ، وحدة الوجود لا يزال يفرق بين الوجود والثبوت، وبين الموجودات الخارجية ، والاعيان الثابتة ، بمعنى ان الاشياء كانت ثابتة فى العدم منذ الازل ، ثم فاض عليها الحق بوجوده ، فوجودها وجوده ولكن ذواتها ليست ذواته ، كما انه كان يقر بوجود الحضرتين لله ، الحضرة الاحدية والحضرة

---

(١) "الشورى" ٤٢ .

(٢) وتلك الاسئلة هى : ١ـ الحكيم ارسطو يفصح فى جميع اقاويله بقدم العالم ، ولا شك انه رأيه ، الا انه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن فمن اى قبيل هو كلامه فيه ؟ ٢ ـ العلم الالهى ، ماهو المقصود منه ، ومامقدماته الضرورية ان كان له مقدمات ؟ ٣ ـ المقولات اى شئ هى ، وكيف يتصرف بها =

الواحدية ، وكذلك يقر باحديتين ، احدية الذات ، واحدية الكثرة ، فان ابن سبعين قضى نهائيا على كل ذلك ، فما ثم غير ولا سوى على الاطلاق لا نسبة ولا اضافة ولا اعتبارات ، فما هو رأيه ؟

الله فقط ! هذه هي العبارة التي يصدربها ابن سبعين كل لوح من كتابه " الالواح " وهي القضية الكبرى في مذهبه ، يقول ابن سبعين " الله فقط ... هو عين كل ظاهر فحق له ان يتسمى بالظاهر ، وهو معنى كل معنى ، فحق له ان يتسمى بالباطن ، وله القبلية المرتبية الوجودية بالفعل ، فحق ان يتسمى بالاول ، واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة الايجاد وبحكم ان عدم النهاية هو له حقيقة فحق ان يتسمى بالأخر [1] " ليس الا ايس فقط وهو هو [2] " قل رب مالك ، وعبد هالك ، ووهم حالك وحق سالك ، وانتم ذلك ، اختلط في الاحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجو مع الورد ، واتفق فيه السفر والقرد ، وبالجملة ، السبت هو يوم الاحد ، والموحد هو عين الاحد ، ويوم الغرض هو يوم العرض ، والذاهب

= في اجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وعددها عشرة ، وكم عددها ، وهل يمكن ان تكون اقل ، وهل يمكن ان تكون اكثر ، وما البرهان على ذلك ؟
٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ واين خالف الحكيم ارسطو الاسكندر الافروديسي (د ، ابو الوفا التفتازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ١٠٨ - ١١١ ، و ، د ، عبد الرحمن بدوي " مقدمة رسائل ابن سبعين " ص ٢ - ٣ ، وانخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٨٨ - ٣٨٩) .

(١) " رسالة الالواح " ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق د ، عبد الرحمن بدوي ص ١٩٠ .

(٢) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١١ .

من الزمان هو الحاضر ، والاول فى العيان هو الاخر ، والباطن فى الجنان هو الظاهر ، والمؤمن هو الكافر ، والفقير هو الغنى ، وهذه وحدات حكمية لا وهمية ، والمؤمن الكافر ، هوالذى يقول : سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين ، وجعل من زوجين فردين ، ولم يكن قط فى الوجود ثانى اثنين ، بل يقول سبحان الفرد الزوج الحضيض الاوج [(١)] " وقوله : وانتم ذلك " اى لا فرق فى الحقيقة بين الرب والعبد ، والحق والوهم ، اذ الحقيقة الوجودية جامعة لذلك كله ، فانتم مجموع الرب والعبد والحق والوهم [(٢)] .

فكل ماعقل أو أحس ، فهو وجود ومرتبة ، والعقل مرتبة والحس مرتبة والمراتب زائلة ، والوجود ثابت ، والثابت حق ، والزائل وهم وباطل [(٣)] " فالمراتب الوجودية المختلفة عنده عوارض للوجود ، فليس ثمة الا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله لااثنينية فيه ، بوجه من الوجوه [(٤)] ، فثبت - كما يقول - ان الحق هو الوجود ، والوهم هى المراتب الزائلة والباطلة وكل شئ هالك وهى المراتب الوهمية الا وجهه وهو المجد والوجود ، وهو الامر الذى لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا وصف له ولا نعت ولا حد ولا رسم ، سوى انه وجود ،

---

(١) " كتاب الاحاطة " رسائل ابن سبعين ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢٢٤ .

(٣) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٣ .

(٤) د ، نظلة جبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٢٠٠ .

ولم يوصف بالوجود الا بالنظر الى الموجود [١] .

ويفرق ابن سبعين تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية ، فالهوية هى الكل والماهية هى الجزء ،او الهوية هى الربوبية والماهية هى العبودية ، ولا هوية بدون ماهية ، كما انه لا ماهية بدون هوية ، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء ، والفرع بالاصل ، ولا تفرقة بينهما على التحقيق ، بل هناك وحدة مطلقة [٢] .

يقول ابن سبعين " الموجود اما واجب الوجود وهو الكل والهوية ، واما ممكن الوجود وهو الجزء والماهية ،فالربوبية هى الهوية التى هى الكل ، والعبودية هى الماهية التى هى الجزء ، فما من حقيقة منسوبة الى الهوية بالاصالة الا واسمها كل ، ومامن حقيقة منسوبة الى الماهية بالاصالة الا واسمها جزء ، ولا وجود لكل الا فى جزء ، ولا لجزء الا فى كل ، فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالاصل وهو الوجود ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، والخاصة العلماء غلب عليهم الاصل وهو وحدة الوجود [٣] "

فالله عند ابن سبعين هو أول الانيات ، وآخر الهويات وظاهر الكائنات وباطن الأبديات [٤] " يقول ابن خلدون فى صدد بيان فلسفة ابن سبعين " ان البارى جل

---

(١) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ١٩٩ .

(٣) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٤) " الرسالة الفقيرية " رسائل ابن سبعين " ص ١١ .

وعلا هو مجموع ما ظهر ومابطن ، ولا شئ خلاف ذلك ، وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة والانية الجامعة التى هى عين كل انية ، والهوية التى هى عين كل هوية انما وقع بالاوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم ، هذه كلها اذا حققت انما هى اوهام راجعة الى اخبار الضمير ، وليس فى الخارج شئ منه ، فاذا اسقطت الاوهام صار مجموع العالم باسره ومافيه واحدا ، وذلك الواحد هو الحق.والعبد مؤلف من طرفى حق وباطل ، فاذا سقط الباطل وهو اللازم بالاوهام ، لم يبق الا الحق[1] . . . اذ الوجود -عنده- له قوى فى تفاصيله،بها كانت حقائق الموجودات وصورها ومواد ها ، والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة فى القوة التى كان بها التركيب ، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة القوة المعدنية . ثم القوة الحيوانية ، تتضمن القوة المعدنية ، وزيادة قوتها فى نفسها وكذا القوة الانسانية مع الحيوانية ، ثم الفلك يتضمن القوة الانسانيةوزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انبثت فى جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه ، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ، ولا من جهة المادة فالكل واحد ، وهو نفس الذات الالهية ، وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة[2]".

---

(١) شفاء السائل لتهذيب المسائل "ص ٥٢ .

(٢) "المقدمة "ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

وهذه الوحدة المطلقة اكدها ابن سبعين بكل قوته ضد كل محاولة لاثبات تمييز وفرق بين الحق وماسواه باى اعتبار كان ، فالذوات كلها هى ذات ذلك الوجود المطلق ، فلا اثنينية مطلقا . وفى ذلك يقول " ومما ظهر لى فى الوجود ان الذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لا من جهة مايلزم عنه . . . والوجود فى كل موجود هو الحق فيه ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم ، وهو غير الجليل ، ومايخالف الحق ، المبحوث عنه بالحق فى الخلد [(١)] " ويقول ايضا " الله فقط ، الله فى كل شئ بكله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شئ فيه ماليس بشئ وماهو شئ معا ، فعين ماترى ذات لاترى ، وذات لاترى عين ماترى ، فجاء من ذلك انه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر وانبسط ، . . . الابد قضايا ، والقضايا ازل ، والازل على مشار اليه ، والمشار على ذات ، والذات وحدة ، الله فقط لا شك فى ذلك [(٢)] .

وهكذا ينتهى ابن سبعين فى مذهبه الى النظر الى الموجودات بعين الوحدة ، فكل مافى الوجود من مراتب مختلفة هو وهم فى الحقيقة .

ومن اغرب كلامه " لا تقنع حتى تجد الذوات المجردة من تصورك ، والممكن من وهمك ، والمحال من خبرك ، والواجب عينك ، والرب المألوف حرفا من حروف دينك

---

(١) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين ص ١٩٧ . (٢) ن ك ص ١٩٦ .

الذى فرضته ، لا الذى فرض عليك ، فقد كان و نسخ بالمضمار [١] ".

والحاصل ان الله عنده هو الوجود المطلق الحاوى للوجود المقيد ، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد الا من حيث الوهم ،لان ماهيتهما واحدة ، والوحدة بينهما مطلقة [٢] . لذا فكل ذكر يخطر بالبال يسمى به الله " جميع ماتوجه الضمير اليه اذكره به ولا تبال ، واى شئ يخطر ببالك سمه به ، ومن اسمه الموجود ، كيف يخصص باسماء منحصرة ، هيهات الله لا اسم له الا الاسم المطلق او المفروض ، فان قلت: نسميه بما سمى به نفسه اونبيه ، يقال لك: من سمى نفسه الله قال لك: انا كل شئ وجميع من تنادى انا هو [٣] ".

واخيرا نجد ابن سبعين قد بالغ فى اعتداده بنفسه واحتقاره بغيره سواء من كان ذلك الغير علماء اهل السنة او المتكلمين او الفلاسفة او الصوفية. فكان يدعى انه هو المحقق الوارث ، الواسطة بين الله والعالم ، الحاوى لكل كمالات افراد الانسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، والمحقق هو المدبر للعالم بالذات ، فمن كفر به فقد جحد نعمته ، انا هوالوجود ، فى كل مكان انا ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة ، الكل اصحابنا ، والوقت والجهاد سبعينية لا غير [٤] ".

---

(١) " رسالة الاحاطة " رسائل ابن سبعين ،ص ١٣٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢١٥ .

(٣) " رسالة النصيحة او النورية " رسائل ابن سبعين " ص ١٨٤ .

(٤) " شرح رسالة العهد " رسائل ابن سبعين " ص ١٢١ - ١٢٣ . بتصرف.

ثم يقول " اعوذ بالمقصود المعلوم من توقف أرسطو ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة ابى نصر (الفارابى) وتمويه ابن سينا ، واضطراب الغزالى وضعفه ، وتردد ابن الصائغ (ابن باجه) وتنويع ابن رشد ، وتلويحات السهروردى ، وتشويش ابن خطيب الرى (فخر الدين الرازى) ورموز جعفر (الصادق) ومن شطحات رجال الرسالة (القشيرية) وتصريف ابن مسرة ، ومن تعذيب الاسماء والصفات على مذهب ابن قسى ، ومن الاجناس الجامعة على مذهب ابن برجان ، ومن مواقف النفرى ، فجميع ذلك كله لا خلاص فيه متمم ولا اخلاص مكمل [(١)] " بل اكثر من ذلك اذ يقول " لقد حجر ابن آمنة (يقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم) واسعا بقوله لا نبى بعدى " اذ كان يرى ان النبوة شئ كسبى [(٢)] .

وهكذا وصل سير التصوف الفلسفى الى قمته ونهايته ، فبدأ من غنوصية ذى النون المصرى ، وفناء أبى يزيد البسطامى ، ثم جاء الحلاج بعدة نظريات فلسفية صوفية ، من الجمع ، والحلول ، والتجلى ، والحقيقة المحمدية ، واللاهوت والناسوت ، وبعده النفرى بوقفته ثم العطار وابن الفارض بنظرياتهما الاتحادية ، وفى النهاية اكتملت المسيرة ، عندما جاء ابن عربى بفلسفته الصوفية المتكاملة ، التى تحتوى على كل النظريات ، لأجل بناء فلسفة وحدة الوجود ، ثم جاء ابن سبعين بفلسفة الوحدة

---

(١) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١٤ - ١٥ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٤٣ .

المطلقة ليكمل الأشواط ويتم البناء كله . وحان لنا الآن ان نعرف مصادر فلسفة ابن عربى وابن سبعين الصوفية اولا ، ثم نحاول نقدها وابطالها ، مستعينا بالله .

مصادر فلسفة وحدة الوجود :-

قد يظن البعض ان الفلسفة - خاصة اليونانية - قد انهارت شوكتها ودرست معالمها بعد ان كتب الامام ابو حامد الغزالى كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة" وهذا مجرد وهم. وذلك لان التعاليم الفلسفية لم تختف على الاطلاق ،وظلت مستمرة بكل اشكالها وقضاياها ، فى دائرة الفكر الاسلامى ، ولكن بثوب جديد ، وهو التصوف ، لان التصوف مشاع لدى الجميع خاصة فى القرنين الخامس والسادس الهجريين ، بل اصبح الاسلام فى معظم انحاء العالم الاسلامى دينا صوفيا ، حتى ظن العوام ان التصوف لب تعاليم اهل السنة والجماعة ، وحقيقة المفاهيم الاسلامية الاصيلة ، ويعتبرون الصوفية من اولياء الله الواصلين والاقطاب المحققين الوارثين ، فيستشفعون بهم ويتوسلون بجاههم ، الى الله لقضاء حاجاتهم ، واجابة ادعيتهم ويلقبونهم باسمى الالقاب واعلاها ، ومن بين هؤلاء الصوفية الذين نالوا بالقاب فخرية عديدة ، ابن عربى ، كما عرفناها فى بداية هذا الفصل .

يقول دى لاسى اوليرى " ظلت الفلسفة مستمرة فى مادتها فى التصوف ، والتغيير الاساسى يكمن فى المعنى الجديد الذى اعطى للحكمة ، التى لم تعد تمثل الحقائق العلمية والتأملات الحاصلة عن طريق العقل ، بل اضحت تعنى المعرفة فوق العقل ، وهذا ربما يمثل التأثير الهندى فى العناصر ذات الاصل الهلينى [(١)] " فالصوفية اذن هم الوارثون لتعاليم الفلاسفة ، وهذا ماسيتبين لنا فى السطور التالية .

والواقع - كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور - ان فلسفة وحدة الوجود ليست وليدة التاريخ المتوسط او الحديث ، وانما تصعد الى الفكر القديم شرقيا كان او غربيا ، فعرفت لها صور فى البراهمية والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى الفلسفة الايونية ، واوضح ماتكون لدى الرواقيين والافلوطينيين ، الذين شاؤا ان يردوا الكون الى اصل الهى ، واساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية لا تسلم الا بما هو الهى وروحى ، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول ان توفق بين الواحد والمتعدد ، وان تربط اللانهائى بالنهائى ، والمطلق بالنسبى ، فاضحت بابا من ابواب الفلسفة الالهية [(٢)] ".

---

(١) " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٤٥ .

(٢) " وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

فكانت وحدة الوجود اذن فلسفة منتشرة ومسيطرة فى العالم القديم ، سواء فى الغرب - اليونان ومصر ، وآسيا الوسطى ،او فى الشرق - الهند والصين ، حتى جاءت الاديان السماوية لتقرر ثنائية الوجود .

- المصدر الغربى :

جاء فى الديانة المصرية القديمة:ان جميع الالهة والعناصر الطبيعية خرجت من فم "رع" وان "رع" هو الذى سمى الالهة والعناصر ، وكان اول من نطق باسمائها جميعا . وكان "رع" ولا شئ معه ، فقد كان يكفى لايجاد الاله او العنصر ان ينطق باسمه فيما بينه وبين نفسه او ان يفكر فيه ،لان نطق الاسم باللسان ليس الا تعبيرا عن المسمى الموجود ، او الفكرة التى يحتويها القلب ، والتى هى جوهر الاشياء جميعا ، وبدونها لا يفوز موجود بالكينونة . وهذه الفكرة لا تحقق للكائن وجوده فحسب ، بل هى وحدها التى تضمن له دوام هذا الوجود . ولهذا السبب اهتم بان يخلق العالم ، لكى يظل اسمه حيا منبثا فى جميع عناصر الطبيعة ، مذكورا على السنة افراد المخلوقات ، حتى يضمن لنفسه وجودا كاملا من جميع الوجوه ، لان تعقله هو لذاته لا يكفى فى تحقيق الوجود الاكمل ، وانما يتطلب تغلغل فكرته فى كل قلب ، وجريان اسمه على كل لسان . ونتج من هذا التغلغل ، ان الاله ضرورى للانسان بحيث لا يمكن استمرار وجوده الا به ، وان الانسان ضرورى للاله بحيث لا يمكن استمرار وجوده الكامل الا بتعقل الانسان اياه ، وتفكيره فيه ونطقه باسمه [1] "

---

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٥١ - ٥٣ .

اليس هذا هو مصدر حديث ابن عربى القدسى "كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى" ومصدر قوله عن الحضرتين للاله "حضرة الاحدية وحضرة الواحدية ؟

ويقول ابن عربى نفس الكلام بان وجود الاله ضرورى للانسان ، كما ان وجود الانسان ضرورى للاله ، فيحمدنى واحمده ، ويعبدنى واعبده ، وايضا ،فالكل مفتقر ماالكل مستغن الخ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا من مصر القديمة الى ارض اليونان ، نجد فيها بعض الفلاسفة السابقين على سقراط يقولون بوحدة الوجود ، فكان الايونيون يقولون بان هناك وحدة بين الطبيعة والروح الانسانية والله ، وخاصة "انكسمندريس"[1] الذى كان يقول : "ان الوجود نشأ من الانفصال او الابتعاد ، من حيث ان نوعا من النزاع قد نشأ فى الوحدة الاولى التى هى اللامحدود او الابيرون"[2] . فقد جعل انكسمندريس اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله[3] . وكان

---

(١) تلميذ طاليس وخليفته فى ملطية (٦١٠ - ٥٤٧ ق م) قيل انه وضع خريطة ارضية ، وصنع كرة فلكية (يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ١٤ واحمد امين ، و ، د ، زكى نجيب محمود "قصة الفلسفة اليونانية" ص ١٨) .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى "ربيع الفكر اليونانى" ص ٩٢ ، وموسوعة الفلسفة "جـ ٢ ص ٦٢٥ .

(٣) ن ك ص ٨٧ .

يرى " ان اللامتناهى او اللامحدود هو العلة الاولى فى وجود الاشياء جميعا ، وهو جوهر مختلف عن كل العناصر . وكان اللامحدود هذا ازلى ، تصدر عنه جميع الاشياء ، وترجع اليه ، ويقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الاضداد . وقد فسر بعض اتباعه هذا الكلام ، بان انكسمندريس كان يرى ان هذه العوالم آلهة ، او ان الالهة هى هذه العوالم[1] . "

نستطيع ان نفهم مما سبق ان نزعة وحدة الوجود ظهرت فى اليونان ، وفى ملطية بالذات ، فى وقت مبكر جدا ، اذ يعتبر هذه المدرسة (الايونية)[2] مهد الفلسفة اليونانية ، وكان اول رجالها " طاليس "[3] استاذ انكسمندريس .

---

(١) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ج ١ ص ٤٧ - ٤٨ ، دار المعرفة الجامعية اسكندرية مصر ، ١٩٩٠م .

(٢) ايونيا او يونيا (IONIA) اقليم وجزر فى الجانب الغربى من آسيا الصغرى على بحر " ايجة " يسكنها النازحون من " پيلونيسيا " وسميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الاغريقية القديمة ، وفى هذا الاقليم قامت اثنتا عشر مدينة ، من اشهرها افسوس " وساموس ، ومليوس او مليطوس ، او ملطية عند العرب ، ومن هذه المدينة ظهر الفلاسفة الاوائل " طاليس وانكسمندريس وانكسيمنيس (احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " هامش ص ١٤) .

(٣) احد الحكماء السبعة (٦٢٤ - ٥٤٦ ق م) جال انحاء الشرق ، وتبحر فى العلوم عمل كمهندس حربى فى خدمة قارون - اخر ملوك ليديا فى آسيا الصغرى - وانبأ بكسوف الشمس الكلى فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ، وجاء الى مصر ، ليتعلم علم المساحة (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٢) .

ثم جاء هرقليطس[١] ، ليؤسس مدرسة مستقلة[٢] ، وان كان قد تابع فلاسفة ايونية فى اختيار مبدأ اول وعنصر واحد واصل ثابت للوجود ، تصدر عنه الموجودات، التى تعتبر ظواهر ومظاهر له ، واليه تعود ، وهذا المبدأ هو النار[٣] . فكان ينطلق فى بناء فلسفته عن اللوغوس The Logos (الكلمة)[٤] التى اعتبرها قانون الاشياء جميعها ، واللوغوس عنده حقيقة ازلية ، ولكن الناس يعجزون عن فهمها ، ذلك لانهم يأخذون بالظاهر . وكان يدعى انه عرف الكلمة عن طريق الالهام ، واعتبر نفسه المبشر بتلك الحقيقة الموضوعية والملهم لها[٥] .

وقامت فلسفته على قاعدة التغير الدائم فى الاشياء ، واشتهر بقوله "انك لا تنزل النهر الواحد مرتين لان مياها جديدة تجرى من حولك ابدا" فالوجود فى سيلان دائم ، فان الاشياء فى تغير متصل[٦] "فكما يوجد الواحد عن الاشياء جميعا ، كذلك

---

(١) ولد فى افسوس، من اسرة عريقة فى الحسب(٥٤٠ - ٤٧٥ق م) ثم زهد كل جاه ومال الى الفكير الا انه ظل ارستقراطيا بكل معنى الكلمة، يعتد بنفسه ، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية (يوسف كرم" تاريخ الفلسفة اليونانية "ص ١٧) .

(٢) لكن يوسف كرم يرى ان هرقليطس من احد رجال المدرسة الايونية ، مخالفا فى ذلك رأى أحمد أمين و ، د ، زكى نجيب محمود ،و ، د ، محمد على ابو ريان ، و ، د ، عبد الرحمن بدوى .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى "ربيع الفكر اليونانى "ص ١٣٩ .

(٤) كان هرقليطس اول من قال بالكلمة " (The Logos) وسوف يأخذ ها منه وتوسع فى ذلك الفيلسوف اليهودى ، فيلون" ثم يأخذها من فيلون النصارى .

(٥) د ، نظلة الجبورى "فلسفة وحدة الوجود "ص ٦٦ .

(٦) د ، محمد على ابو ريان" تاريخ الفكر الفلسفى" من طاليس الى افلاطون "ص ٦٦ .

الا شياء تصدر عن الواحد ، فالله هو النهار والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام والحرب ، والجوع والشبع ، والنار ماهية الا شياء جميعا [1] " ولا يقصد هنا بالنار اللهيب ، ولكن نار الهية لطيفة للغاية اثيرية ، نسمة حارة ، حية عاقلة ازلية ابدية ، هى حياة العالم وقانونه ، يعتريها الوهن فتصير نارا محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير ارضا ، وترتفع من الارض والبحر ابخرة رطبة تتراكم سحبا ، فتلتهب وتنقدح منها البروق ، وتعود نارا ، او تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار الى البحر ، ويرجع الدور . فالتغير يجرى ابدا فى طريقين متعارضين - الى اسفل والى اعلى - مع بقاء كمية المادة الاولى او النار واحدة . وهذا العالم لم يصنعه احد من الالهة او البشر ولكنه ابدا وهوكائن وسيكون نارا حية ، وهذه النار هى الله " اما النفس الانسانية فهى بخار حار ، قبس من النار الالهية ، والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (اللوغوس) والفناء فى النار العالمية [2] .

والحاصل ان فلسفة هرقليطس هى فلسفة وحدة الوجود ، ويمتاز بشعوره القوى بالتغير ، وتعنى فلسفته ان شيئا واحدا بعينه هو الموجود ، وان ماعداه مظاهر وظواهر له ، كما تعنى بالتغير . ان كل موجود جزئى فهوكذا وليس كذا فى آن واحد [3] .

---

(١) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون ص ٦٨- ٦٩ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٨ - ١٩ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ١٩ .

او بعبارة اخرى هو النقطة التى تتلاقى عندها الاضداد [١]".

وباختصار ان فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ: ١ - الوحدة المطلقة للوجود (Macrocosm) ٢ - التغير الازلى (Flux (panta rei) ٣ - الكلمة او القانون العام (Logos) ٤ - الصراع الدائم بين الموجودات (Polemos) ٥ - الادوار اللامتناهية [٢].

وجدير بالذكر ان هرقليطس تعمد فى كتابة فلسفته بالغموض وذلك لتنغلق على عامة الناس الذين لم يقصد اليهم فيما كتب، انما سطر ماسطر ليخاطب العقول الممتازة وحدها، وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه فى كثير او قليل كيف تقع رسالته الى افهامهم، وماعليه ان لا يفهموا [٣]. فكان يميل الى العزلة ويضمر الاحتقار للعامة، لذا لقب بالفيلسوف الغامض [٤]".

ثم بعد ذلك ظهرت المدرسة الايلية [٥]، التى تضم اكسانوفان [٦]، وبارمنيدس

---

(١) د، نظلة الجبورى "فلسفة وحدة الوجود" ص ٦٧.

(٢) د، محمد على ابوريان "تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون" ص ٧٣.

(٣) احمد امين ود، زكى نجيب محمود "قصة الفلسفة اليونانية" ص ٤٢.

(٤) د، محمد على ابو ريان "تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون" ص ٦٥ و، د، عبد الرحمن بدوى "ربيع الفكر اليونانى" ص ١٣٨.

(٥) نسبة الى ايليا ELEA مدينة بناها الايونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربى فى ايطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٠٤ ق م. (يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٢٧).

(٦) Xenophanes (٥٧٠ - ٤٨٠ ق م) ولد فى قولوفون من اعمال يونيا، =

وزينون الايلى ، وميلسوس . وهذه المدرسة تعتبر منشأ فلسفة مابعد الطبيعة (الميتافيزيقية) وفى الحقيقة ان بارميندس هو المؤسس الحقيقى لتلك المدرسة ، ولكن كان قد سبقه اكسانوفان الذى اعلن اصل المذهب ، ثم وضعه بارمنيدس فى صورته الكاملة . بدأ الفكر اليونانى بتفسير الوجود ، من حيث الوجود سواء كان وجودا ماديا او منطقيا اوعقليا ، وقد فسرت المشكلة من قبل من خلال الطبيعة ، اما اكسانوفان فانه تناول المشكلة الوجودية من خلال المشكلة الدينية ، وبهذا يعد اول من بشر بالميتافيزيقا اى عمل على تتويج اله للوجود [(١)] .

وهذه المدرسة اشتهرت بمذهب " وحدة الوجود " فكانوا يرون ان العالم موجود واحد ، وطبيعة واحدة ، يقولون هذا لاكالطبيعيين الذين يفرضون موجودا واحدا ، (ماء او هواء او نارا) ويستخرجون منه كثرة الاشياء بالحركة والتغير العرضى (اجتماع وانفصال او تكاثف وتخلخل) بل يقولون ان العالم ساكن [(٢)] " وهذا الواحد الساكن هو الله [(٣)] .

فكان اكسانوفان يقول بوحدة الوجود ، اذ جمع بين الطبيعة والله ، وتحدث

= قضى الشطر الاعظم من حياته ضاربا فى مناكب الارض ، يطوف المدن وينشد فيها الشعر والغناء ، ولا يزال كذلك حتى نيف على التسعين ، ثم اخيرا استقر فى ايليا (احمد امين ود ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٠-٣١ . ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧) .

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٩ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧ .

(٣) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى أفلاطون " ص ٧٤ .

عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله . وقال افلاطون عن اكسانوفان انه قال ان الكل واحد . وكذلك ارسطوطاليس قال ان اكسانوفان كان اول من قال باثبات الوجود ووحدته ، حيث قال " ان الاله يظل دائما كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فالوجود ايضا على هذا الاساس يظل شيئا واحدا "[١] . وكان يقول " ان الحقيقة تكمن فى السماء وعندما ينظر اليها الانسان ويتأملها فهناك اله واحد يحيط بكل الوجود ، قديم غير محدث ، ثابت غير متغير ، لا يتصف بصفات البشر ، منزه عن كل صفة ارفع من كل الموجودات السماوية والارضية ، لا شئ خارجه وداخله كل شئ ، اله لا بداية له ولا يمكن ان تكون له نهاية ، مشتمل على كل الكائنات وجميع الآلهة[٢] " وهذا يدل على ان الوجود كل متماسك يحوى فى نفسه كل ماهو الهى . فاذا وصفنا الوجود بالكل فهو واحد ثابت صفاته لا تتغير ، ولكن فيما يتصل بالحوادث الجزئية والظواهر الطبيعية ، يمكن لها التغير . فكان اكسانوفان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ثابتا ، وبين الاجزاء المختلفة[٣] .

والحاصل ان اكسانوفان كان يرى ان الاله يمتزج بالعالم ، ويدعو الى ان العالم هو الله ، من حيث ان الله يحيط بكل الوجود ، لا شئ خارجه وداخله كل شئ ، يمتد الى كل حدود الوجود دائما ، وهو مشتمل على كل الكائنات ، وعلى جميع

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٨ .

(٢) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧٠ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٩ .

الالهة ، والعالم كل متماسك يحوى كل ماهو الهى [١] .

نفهم مما سبق ان اكسانوفان قد جسد مذهب وحدة الوجود ، وهو احد دعاته ، وكان يصور الوجود تصورا روحيا باعتبار ان صفات الله هى صفات العالم .

أما بارمنيدس [٢] ، فهو المؤسس الحقيقى للمدرسة الايليه كما سبق ان ذكرت وآمن كذلك بوحدة الوجود ، وقد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر الى الوجود بحسبانه شيئا مجردا ، وليس هو الطبيعة نفسها . كما اضاف الى الوجود الصفات الاصلية التى تجعل من هذا الوجود كالالوهية سواء بسواء ، ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والالهة [٣] " . وينفى بارمنيدس الكثرة والتغير ، ويقول بالثبات والوحدة وان وراء التغيرات الظاهرة قانونا ثابتا ، ووحدة ووجودا ثابتا ، فالحركة والكثرة ، ليستا الا عرضين ظاهرين وليس ثمت قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الكاملة والثبات الدائم [٤] .

فالمنطلق الذى بنى مذهبه على اساسه فى الميتافيزيقا هو انه الفى بصورة نهائية

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧١ .

(٢) ولد فى ايليا (٥٤٠ ق م) التقى بسقرط الشاب فى اثينا وعمره خمسة وستين عاما ، وهو اول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى بلاد اليونان (د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٤) .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٣١ .

(٤) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٥ .

جميع المحاولات السابقة التى تفسر حقيقة الاشياء على اساس الافتراض القديم ، لمادة اولية ، بل ركز ذهنه فى استقصاء المعنى الحقيقى للوجود معلنا " ان الوجود موجود ويستحيل ان لا يكون موجودا ، اما اللاوجود فلا وجود له فى الواقع او فى التصور ، فاللاموجود غير موجود ولا يمكن تصوره [(١)] " فالوجود يتصف اولا بالوحدة ، لانه لا شئ غير الموجود ، ويتصف ثانيا بالثبات لان كل تغير فهو من الوجود الى الوجود ، لا تغير مطلقا ، لان التغير من الوجود الى العدم لا يمكن ان يفهم ، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن ان ينتج العدم ، والتغير غير ممكن [(٢)] " فليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، لانه لا يخلق من العدم او اللاوجود ، ولا يمكن ان ينتهى الى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود فى الماضى ولن ينقطع عن الوجود ، بل هو موجود الآن وفى كل وقت ، وهو ايضا غير منقسم ، لانه هو هو فى كل مكان ، ولا يمكن ان يوجد مايقسمه ، متشابه الاجزاء ، شبيه بشكل كرى مستدير له ابعاد متساوية من مركزه الى جميع جوانب سطحه [(٣)] " والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر ، لان شيئا لا يوجد ولن يوجد ماخلا الوجود [(٤)] "

والحاصل ان الوجود عند بارمنيدس ، قديم ثابت كلى " متصل ازلى ، منفرد

---

(١) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ ، ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى "" ربيع الفكر اليونانى " ص ١٣١ .

(٣) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩ .

بنفسه ،ومستمر فيه ، واحد فقط ومتجانس، كامل متناه اى معين ، وهو جوهر الكون ، واصل الكائنات جميعا ، بل هو وحده حقيقة وكل ماعداه وهم خادع ، نتيجة الحواس[1] ، وعليه لا يمكن الخلق من العدم على الاطلاق !

فكان بارمنيدس اذن فيلسوف الوجود المحض، واول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ، ومبدأ عدم التناقض، واعلنهما صراحة ، وجعلهما اساس العقل الوحيد الذى لا يتزعزع[2] .

أما زينون[3] - تلميذ بارمنيدس - فلم يأت بشئ جديد ، ولكن بذل جهده ليدافع عن مذهب استاذه ضد خصومه . فقال ان المذاهب المضادة لمذهب وحدة الوجود تفضى الى تناقض، وانها غير صحيحة ، فمذهبه فقط هو الصحيح[4] . واتى بحجج مشهورة ضد الحركة والتغير والتعدد[5] . فكان اول واضع لعلم

---

(١) احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٣ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٠ .

(٣) تلميذ بارمنيدس (٤٩٠-٤٢٠ق م) ولد فى ايليا ، ائتمر بطاغية مدينته فانكشف امره ، فاذيق عذابا اليما احتمله بثبات عظيم حتى الموت (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٠) .

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٢٦ .

(٥) وهذه حجج زينون المشهورة ، وهى اربعة : ١- حجة القسمة الثانية ، وهى مأخوذة من فرض المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية . ان الجسم المتحرك لن يبلغ الى غايته الا ان يقطع اولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف ، وهكذا الى مالا نهاية . ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعا ، كانت الحركة ممتنعة ، ٢ - تمثيل للاولى =

الجدل [١] ، وكذلك ميلسوس [٢] ، لم يأت بأى شئ جديد ، سوى جعل الوجود لا متناهيا ، وكان بارمنيدس قد ذهب الى انه متناه [٣] ، بالاضافة الى قوله بالحياة العاقلة للوجود [٤] .

= اذا فرضنا اخيل (ذا القدمين الخفيفتين) يسابق سلحفاة وهى ابطأ الحيوان ، وان هذه السلحفاة متقدمة عليه ، مسافة قصيرة ، وانهما يبدآن الحركة فى وقت واحد ، فكان اخيل لن يدرك السلحفاة الا ان يقطع المسافة الاولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى مالا نهاية . ٣ - حجة السهم ، وهى قائمة على الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع الى انه لما كان الشئ فى مكان مساوٍله ، كان السهم فى مروقه يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزء ، اى انه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن . ٤ - حجة الملعب ، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفا من آنات غير متجزئة ، والمكان مركبا من نقطة غير منقسمة ، لنفرض ثلاثة مجاميع ، كل منها مؤلف من اربع وحدات او نقط ، والثلاثة متوازية فى ملعب ، احدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار . والثالث فى الوسط ، ولنفرض الاول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما الى الجهة المقابلة ، بينما الثالث ساكن فى مكانه ، فان الواحد منهما يقطع طول الاخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه لقطع طول الساكن ، فتقطع الحركة نفس المسافة من حيث ان طول المجاميع واحد ، فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، هذا خلف واذن فالحركة وهم . (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣١-٣٢ . و ، د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٢٧ - ١٣٢ . و ، د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٩ - ٨٢ ، واحمد امين ، و ، د ، زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٦ - ٢٧) .

(١) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٢ .

(٢) ايونى من ساموس ولد سنة ٤٤٠ق م ، كان يجمع بين العلم والعمل ، اذ كان يفكر فى الوجود ويشتغل بالسياسة والاقتصاد ، (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٣) .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٤ .

(٤) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٨٢ .

وهكذا عرفنا مما سبق ان معظم الفلاسفة الطبيعيين ، يؤمنون بوحدة الوجود ثم تطورت الافكار ،تطورا مطردا ، وجاء بعدهم سقراط وافلاطون وارسطوطاليس، هؤلاء ثلاثة فلاسفة كبار ، كانوا يؤمنون ويقررون فى فلسفتهم فكرة الثنائية فى الوجود ، الاله والانسان ، الروح والجسد ، عالم المثل وعالم المحسوس، المادة والصورة ، وماالى ذلك. حتى وصلت الى قمتها بيد ارسطوطاليس. وبعد موته بدأت الفلسفة اليونانية فى افولها وانفكاكها ، ثم انحطاطها كما سبق ان اشرت الى ذلك (١) .

فظهرت مدرسة فلسفية كبيرة لها آثارها الخطيرة لمرة اخرى تؤمن بوحدة الوجود ، الا وهى مدرسة الرواقية (٢) .

يقول الدكتور عثمان أمين " الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة ، التى انشأها زينون الكتيومى (٣) ، بمدينة اثينا اوائل القرن الثالث قبل الميلاد ، ويطلق على انصار تلك المدرسة اسم اصحاب الرواق ، او اهل المظال ، نسبة الى

---

(١) انظر ص ٨٩ ــ ٩٠ من هذا البحث .

(٢) اشتهرت عند المسلمين باهل المظال (الشهرستانى " الملل والنحل" ج ٢ ص ٤٤١)

(٣) ولد فى كتيوم من اعمال قبرص(٣٣٦-٢٦٤ق م) كان ابوه تاجرا يختلف الى اثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين فقرأها ابنه ورغب فى الاتصال باصحابها ، فقدم الى اثينا سنة ٣١٢ق م ، واستمع الى ثاوفراسطس، واقراطيس تلميذ ديوجانس الكلبى ، واستلبون الميغارى ، ثم انشأ مدرسة فى رواق ، ستوى" كان محل اجتماع الشعراء ،فدعى واصحابه بالرواقيين ، وكثر مستمعوه معجبين بسمو اخلاقه (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٣) .

الرواق المنقوش "ستوو ابو يكيلى " فترجع نشأة المدرسة اذن الى اوائل العصر الموسوم بالعصر الاسكندرى (١) .

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وافلاطون وارسطو ، لانهم اقاموا فلسفتهم على اساس البحث النظرى قبل كل شئ ، اما الرواقيون فلم يأهبوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم الا بمقدار ماتكون سبيلا الى الجانب العملى من الحياة (٢) . فالفلسفة الرواقية اذن فى حقيقتها اخلاق ودين . وليست من عمل فيلسوف واحد ، بل هى تمثيل افكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى (٣) " والفلسفة عندهم هى محبة الحكمة ومزاولتها " والحكمة "علم الاشياء الالهية والانسانية" اذ الحكمة تشبه حقلا ارضه الخصبة العلم ، وسياجه الجدل وثماره الاخلاق (٤) " وهذه الفلسفة لها اثارها الكبيرة على النصارى ، وبعض المسلمين ، فى آرائهم الطبيعية والاخلاقية والصوفية .

ان الرواقيين كانوا يرون " ان فى الطبيعيات مبدأين ، المبدأ الفاعل ، والمبدأ

---

(١) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٢٢ - ٢٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧١م .

(٢) احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٣٢ ، و ، د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٨٩ .

(٣) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى ارسطو والمدارس المتأخرة " جـ ٢ ص ٢٧٧ ، و ، د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٤٥ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٤ ، و ، د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية" ص ١٤٩ .

المنفعل ، فالمنفعل هو المادة ، اذا اخذت على انها ماهية خالية من كل صفة ، والفاعل هو المبدأ الالهى ، وهو العقل الذى يوجد فى المادة ، ويحدث الأشياء جميعا باعطائها صورها [١] . والمبدآن (الفاعل والمنفعل) لا ينفصلان فى الوجود ، مخالفين فى ذلك لفلسفة ارسطو التى تؤكد بان الفاعل والمنفعل هما موجودان متمايزان ومنفصلان .

كما كانوا يرون ان الطبيعة كلها شئ واحد ، وهى كائن حى نفسه الله وجسمه العالم [٢] ، والذى ابدع الاشياء جميعا هو الله خالق العالم ، وهذا الاله بارئ العالم هو فى الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته ، وان العالم هو جوهر الله [٣] " فالله والطبيعة اذن اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة [٤] " .

يقول " مرقص اوريليوس [٥] " الكون كله ليس الا كائنا واحدا حيا ، ليس له الا جسم والا نفس [٦] " واذا كان الكون باسره عبارة عن واحد حى ، فذلك لانه قد سرى

---

(١) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٥١ وانظر " د افيد سانتلانا " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٢ .

(٢) ن ك ص ١٦٠ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٣ .

(٣) ن ك ص ١٦٦ ، و ، د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٥٣٩ .

(٤) ن ك ص ١٦٧ .

(٥) Marcus Aurelius امبراطور وفيلسوف رومانى (١٦١ - ١٨٠م) يعتبر آخر الفلاسفة الرواقيين الكبار (المنجد فى الاعلام " ص ٦٥٣) .

(٦) د ، عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٢ .

فى جميع اجزائه نفس يمسك عليه وحدته ، وهذه النفس هو الاله ، " فالعالم اذن كائن حى واحد ، وهو بالاجمال الله ذاته . "[1]

وكان الرواقيون يعتقدون ان الله مبثوث خلال العالم كله ، محرك كل جزء من اجزائه مخالفين لارسطو الذى رأى ان الله مبدأ مفارق للمادة ، خارج عن الطبيعة كلها ، خال من الحركة ، لا شأن له بالعالم الا من جهة انا لعالم يشتاق اليه . فالله عند الرواقيين علة الاشياء له مادة قد اتصل بها اتصالا وثيقا ، وهذه المادة هى العالم ، معنى ذلك انه نفس نارى لا صورة له ، ويتخذ صور الاشياء كما يشاء ، والله كامن فى الانسان كمونه فى كل شئ "[2] .

ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هناك الا اله واحد ، وما الالهة العديدة التى يقول بها الدين ، الا اسماء مختلفة تطلق على الله بسحب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته ، وهذا الاله خالق العالم هو فى الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية . فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة "[3] ويرون ان هذا الاله ينبغى ان لا يتصور على صورة معينة فهو لا شكل له ، ويمكن ان يتخذ جميع الاشكال[4] .

والحاصل ان الرواقية مذهب فلسفى يؤمن بوحدة الوجود ، له تأثير على اغلب المذاهب الواحدية التى ظهرت فى العالمين الغربى والشرقى ، وكان الرواقيون

---

(١) د. عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٣ .
(٢) ن ك ص ١٧٩ - ١٨٠ .
(٣) ن ك ص ١٨٠ .
(٤) ن ك ص ١٨١ .

يرون ان الله والطبيعة شئ واحد ، هوتجلى العقل الكلى " اللوغوس " والكـــون هو تطور العقل الجرثومى الذى هو كالبذرة الاصلية للاشياء ، وان اللوغوس هـــو نار او نفس . واذن فهو مادى ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات ، والجوهـــر روح ومادة متحدتان اتحادا كاملا ، فهو مادة روحية او روح مادية ، وان الفكـــر والامتداد صفتان مختلفتان او مظهران متباينان لجوهر واحد . فمذهبهم ليس مـن المذاهب الثنائية ، ولو ان اللوغوس يقال عنه انه يصور الهيولى ، وان الله يسمـى نفس العالم ، انما هو المذهب الواحدى . فنفس الله وجسمه لا يفترقان ، وجميـــع عناصر العالم مظاهر التحول فى النار الالهية ، فمن النار التى هى لوغوس نشأ كـــل شئ ، واليها يعود كل شئ ، لينشأ نشأة جديدة ، وان النفس الانسانية ككـــل ماعداها جزء من اللوغوس الالهى ، وقبس من النار الالهية[1] ."

وفى هذا يقول دافيد سانتالانا " ان مذهب الرواقيين ليس فى الحقيقـــة الا رجوعا الى قول الدهرية ، اذ لا فرق بين من يقول " ان الله والمادة شئ واحد ، ومن يقول " ان ليس هناك الا مادة[2] " وهكذا عرفنا مما سبق ان الرواقية مذهـب الوحدة المطلقة ، والضرورة العاتية ، لا يقر اصحابها الله كوجود مستقل ، رغم انهـــم كانوا اصحاب فضيلة واباء وشجاعة . لذلك ساد مذهب الرواقية فى روما اوائل الميلادية ،

---

(١) د ،عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٩٤ - ١٩٥ . وانظر يوسف كرم " تاريـــخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٨ .

(٢) " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٤ .

وله اثر كبير على مذهب الافلاطونية الحديثة ، وخاصة افلوطين " فى موضوع وحدة الوجود الديناميكية ، وهى القول بان القوى الالهية الحية تتغلغل فى الطبيعة باسرها [١] .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : " ان الافلاطونية الحديثة تشبه فى مضمونها واتجاهها الرواقية ، اذ ان الافلاطونية الحديثة لم توجه عنايتها مطلقا الى الطبيعة ، ولم تحاول بحثها ، وكل ماهنالك من مباحث طبيعية ضئيلة ومتشابهة تماما مع الطبيعة عند الرواقيين ، فالصدور عند افلوطين هو بعينه العقل عند الرواقيين ، وان كلا منهما يقول بوحدة الوجود ، وكل ما هنالك من فارق هو ان وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما عند الافلاطونيين المحدثين صدورية عالية ، بمعنى ان لله علوا بعض الشئ على الكون ، وعلى الانسان ان يتحد به عن طريق الوجد والجذب [٢] . " ان الفكرة الاساسية لدى افلوطين تدور حول مسيرة النفس والخلاص الروحى ، او هروب النفس من سجنها الجسمانى نحو العالم العلوى ، نحو الوجود اللانهائى ، وهبوطها مرة اخرى الى العالم الارضى . فكانت فلسفة افلوطين تقوم على منهجين عقليين عرفا ، بالجدل النازل ، والجدل الصاعد [٣] . وهما مترابطان احدهما بالآخر ، الاول طريق ميتافيزيقى من الواحد الى الكثرة ، والثانى

---

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) " ربيع الفكر اليونانى " ص ٦٦ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٧ .

طريق صوفي وهو صعود النفس من الكثرة الى الوحدة الاصلية. فكان افلوطين فيلسوفا صوفيا، او صوفيا فيلسوفا ! وفلسفته فلسفة صوفية، وتصوفه تصوف فلسفي ! يبدأ افلوطين في بناء فلسفته بشرح "الوجود الاول" او "الطبيعة العليا" او "الواحد" "ان الوجود الاول (الله) واحد من كل وجه، واحد في الواقع، وفي التصور الذهني، والكثرة لا توجد فيه باي اعتبار. وكما ان التركيب لا يتطرق اليه باي وجه من الوجوه، فهو بسيط كل البساطة، كما هو واحد في الذات وحدة مطلقة"(١)

فواحد افلوطين واحد في ذاته، اي ان ذاته غير منقسمة الى اجزاء، وهو واحد اي لا يتعدد اي ليس اثنين او ثلاثة، وهذه هي الوحدة الرياضية. وهو واحد ايضا، لانه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات. وهو واحد ايضا لانه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق او عدم وجوده(٢) "ولانه واحد من كل وجه، لا يقال عنه هو "عقل" او هو "معقول" اذ وصفه بانه عقل يقتضي ان يتصور الانسان هناك معقول معه، ولو كانت ذاته هي ذلك المعقول. لان كون ذاته معقولا له لا يرفع التكثر عنها في التصور الذهني. اذ العقل امرا ضافي يستلزم - ذهنا - معقولا معه، كما ان وصفه بانه معقول يقتضي التكثر فيه ايضا للسبب نفسه. اذ كون الشئ معقولا يقتضي ان يكون هناك عقل، حتى ولو كان هو نفسه العقل، اي ولو كان الشئ الذي هو عقل بعينه موضوع المعقولية لنفسه. ولهذا يقول "هو فوق الوجود وفوق الفكر" فليس

---

(١) د، محمد البهي "الجانب الالهي من التفكير الاسلامي" ص ١٠٨.

(٢) د، محمد علي ابو ريان "تاريخ الفكر الفلسفي" ارسطو والمدارس المتأخرة" ص ٣٢٤.

معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل"[١] بهذا نجد افلوطين يريد ان يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا فى الوحدة او فى الكمال ، اذ فكرة الوحدة فى الله هى الاساس فى فلسفته ، فكان يسلب عن الله كل الافكار او كل الصفات التى من شأنها ان توهم التعدد او التركيب ، فينكر ان تكون له صفة من الصفات ، فالله هو الذى لا صفة له ، ولا نعت ، ولا يمكن ان يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته البسيط[٢] .

كما لا يصفه بانه جوهر ولا بانه عرض ، لان الجوهرية والعرضية من الامور النسبية ، التى يستلزم من تصور احدهما تصور الآخر[٣] . وكان افلوطين ينفى عن الوجود اصلين : المادة والقوة المشكلة لها كما رأى ارسطو ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الاصل . فقال ان الاول اصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأى الرواقية ان اصل الوجود كله حتى الله المادة وان كانت رقيقة ، فالموجودات كلها وحدة - عند - افلوطين - فاذا تجزأ فقد الوجود الذى كان له ، وصار الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق فى الجسم ، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء ، فترد الكل الى الوحدة . ومايقال عن الوجود الجزئى يقال عن العالم فى جملته ، فان كل موجود انما هو واحد بقدر مايحتمله وجوده ، كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته[٤] "

---

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ١٩٨ .

(٣) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٩ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٨ .

فهنا ظهرت مشكلة وهى كيف نفسر وجود الكثرة المحسوسة ، مع ان الواحد (الله) غير موصوف باية صفة ، حتى صفة القدرة او الارادة او الايجاد ، فما سبب وجـــود الكثـــرة ؟

حاول افلوطين بكل قوة فكره وعطفه ، ان جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا ادنى ، وجعلها سلسلة متصلة الحلقات ، فى قمتها العليا " الاول " او الواحد " وفى نهايتها " المادة " وبين الاول والمادة بقية الموجودات وهى متفاوته فى القرب والبعد من احدهما وهذا هو ما اشتهر بنظرية الفيض (١) Emanation . والفيض هو عبارة عن وصف تتابع الاحداث الناتجة عن الواحد (٢) " ان الواحد جواد فيـــاض . واول نتاج له ، هو العقل الكلى ، صورة شبيهة بالواحد ، وهو يحوى فى ذاته جميع مثل الموجودات ، وهو موجود عاقل يدرك ترابط المعقولات و تضامنها . يفيض هـــذا العقل بدوره ، فيحدث صورة اخرى مشابهة له ، هى النفس الكلية ، وبالمثل تفيـــض هى الاخرى فيصدر عنها نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للاجسام . ثم المادة فـــى نهاية موكب الموجودات ، وهى قادرة على استقبال كل الصور لانها لاتحوز اى صـــورة فى حالة نقية ، انها الحرمان تماما كالظلمة ، فهى حرمان عن النور (٣) " يقول افلوطين :

---

(١) الفيض يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض ، وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود ، لان دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده ، وهو المبـــدأ الفياض الذى يفيض عنه كل شئ فيضا ضروريا معقولا (د ، جميل صليبا " المعجـــم الفلسفى " جـ ٢ ص ١٧٢) .

(٢) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٣٢٨ .

(٣) ن ك ص ٨١ .

اذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد ، فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو باق في ثباته الازلي ، كما تصدر الاشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتتشبه الموجودات به ، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشمومات ، وهي تصدر عنها كآثار تجاورها ، وهكذا فان الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره "[1]

فاول مافاض من الواحد العقل ، وهو صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده ، ووحدة الاول من كل وجه تتكثر في العقل الآن بالاعتبار ، لان مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، اى يستلزم موضوعا للتعقل ، فهنا اذن اثنينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة كانت للواحد او الاول . وقد صدر العقل عن الاول لا في وقت وزمن كما هو شأن الموجودات المجردة[2] . ولكن تلك الثنائية يجب ان ينظر اليها في داخل العقل ، على اساس انها تقوم بالوحدة كالابن يكون شبيها بالاب ، وهذا الشبه سيكون في الطابع الاصلي للاب ، وهذا الطابع هو الوحدة . فالاول يطبع ابنه (الثاني) بطابع الواحد ، على الرغم من وجود الثنائية في الثاني . لان الوحدة في الثاني في مرتبة ادنى من الوحدة في الاول . فيجب ان اتنبه الى ان هذا العقل (الثاني) هو في الوقت نفسه وجود ، بمعنى ان العقل والوجود شئ واحد ، في الوجود الصادر عن الاول ، لان الثاني يتقوم بالاول . فوجود الثاني لكون

---

(١) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي ارسطو والمدارس المتأخرة" ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد البهي " الجانب الالهي من التفكير الاسلامي " ص ١١٣ .

الاول (الكون بمعنى الكينونة) فهو اذن وجود [1] !

وهذا الصدور - صدور العقل من الاول - ليس معناه خروج شئ من الاول ، ومنحه للثانى ، لان هذا المعنى يؤذن قطعا بالتغير للاول .فالفيض الافلوطينى فيض روحى ، بمعنى مجرد حصول تأثر فى الخارج ، لا بمعنى انتقال جزء منه ، فلا يقلل عن كمال الاول ووحدته ولا يسببله نقصا او ضعفا ، ويظل الاول كما هو فى كماله ووحدته ، فاقصى مايقال عن هذه العملية حالة تأثر خارجى [2] " كما ان هذا الصدور بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لان اعتبار ارادة له يخرجه عن وحدته المطلقة [3] " ولما ينظر العقل (الثانى) صوب الواحد (الاول) فاض منه (اى من الثانى) ، النفس الكلية ، وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات عند افلوطين ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس او العالم الالهى . وكانت النفس الكلية تنظر الى العقل كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس ، وعلى مافيه من حقائق موجودة ، وهى بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة ، غير مجزأة باعتبار انها كشئ مجرد غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار انها تدخل فى هذا العالم المحسوس ، وتوجد فى كل مكان فيه ، وان كان وجودها فى اية ناحية منه ككل

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٢٠٢ .

(٢) ن ك ص ٢٠٠ .

(٣) د ، محمد البهى "الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، ص ١١٤ .

لا انقسام فى وحدته ، اذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشئ صاحب حركة وكقوة مدبرة له . من هنا فان النفس الكلية فى الواقع ، هى الشئ الذى بالذات " وحدة الوجود " عند افلوطين [1] ! فهى كأداة تربط بين العالمين ، فليست من جملة العالم الالهى ، ولا من العالم المحسوس ، بل فيها نصيب من العالمين .

يقول الدكتور محمد البهى " ان افلوطين جعل النفس الكلية تمثل التجرد " الذى هو من خصائص العالم الالهى ، فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل " عدم التجرد " الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها بالتجزئة والانفصال مرة اخرى . ومعنى عدم انقسامها انها لاتخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الاول ، ومعنى تجزئتها انها تخضع للتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى . وتجزئتها فى هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل ، فهى لانها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة واجزاء منثورة كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الاجزاء فيه ، ولكن اتصالها باقسامه واجزائه ليس على معنى انها مقطعة قطعا تتصل كل قطعة منها بقسم او جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم او جزء فيه صورة كاملة منها [2] "

والمادة هى اصل هذا العالم المحسوس ، وهو ماتحت النفس ، ووجوده كشعاع لها

---

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٤ - ١١٥ .

(٢) ن ك ص ١١٥ .

فقط ، وهى أصل النقص والشر ، وهى الحد النهائى الذى ينتهى اليه الاضعاف المستمر او التدرج النزولى للقوة العاقلة[١] .

وهى تصور الطرف الادنى والاخير فى سلسلة الموجودات ، بينما الاول يصور الطرف الاعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل ، ثم عن طريق النفس الى هذا العالم يتضاءل شيئا فشيئا حتى يتحول فى المادة ، التى هى الطرف الاخير فى سلسلة الموجودات الى ظلام . والحقيقة التى فى الاول تتحول عن طريق التدرج الى عدم فيها ، وخيريته تتحول ايضا الى شر فيها ، فالمادة هى ظلام وعدم وشر[٢] .وهى امكانية مطلقة ولا تحدد صرف ، ولا تعين خالص ، اى فى درجة خالية من كل معقولية تماما .[٣]

وهكذا نستطيع ان نجزم بان نظرية الفيض الافلوطينية تمثل تصورا نحو وحدة الوجود ، التى تعتبر الله اصل الوجود ، وقد فاض عنه العقل الكلى ثم فاض عن العقل الكلى النفس الكلية ، ثم المادة . فمعالم فلسفته تقرر صدور الكل عن الواحد وتعلقه به فى وجوده ، واتصاله كمبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلا ومعقولا ، وفى عودة النفس مرة اخرى لاتصالها بالله مما يعكس ان كل مافى الوجود والله شئ واحد هو هو !

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٢٠٥ .

(٢) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٧ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ١ ص ٢٠٥ .

فالوجود كله - ابتداء من الاول حتى المادة - يكون وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد او نظام وشرح . وفى هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصورة المرتبة الادنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل الى شئ يو هب الصورة ، ولا يهب الصورة ، ففكرة الخلق هنا تتم على اساس فكرة الكمال وصدور الاشياء عن هذا الكمال (١) .

ومما ينبغى ان الفت النظر هنا ان وحدة الوجود عند افلوطين ، بمعنى ان الكثرة فى الواحد لا ان الواحد فى الكثرة ، فوحدته ذات حد واحد ، بينما وحدة ابن عربى ذات حدين ، اى ان الكثرة فى الواحد والواحد فى الكثرة . وهاهى مجموعة النصوص من اقوال افلوطين : كل ماكان بعد الاول فهو من الاول اضطرارا ، الا انه اما ان يكون منه سواء بلا توسط ، واما ان يكون منه بتوسط اشياء اخر ، هى بينه وبين الاول ، فيكون اذن للاشياء نظام وشرح . وذلك ان منها ماهو ثان بعد الاول ، ومنها ثالث . اما الثانى فيضاف الى الاول ، واما الثالث فيضاف الى الثانى . وينبغى ان يكون قبل الاشياء كلها شئ مبسوط ، وان يكون مكتفيا غنيا بنفسه ، وان يكون حاضرا للاشياء بنوع ما ، وان يكون واحدا ، وان لا يكون شيئا ماثم يكون بعد ذلك واحدا ، فان الشئ اذا كان واحدا على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحدا حقا (٢) .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٢٠٠

(٢) ن ك ص ١٩٨ .

ويقول ايضا فى الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا " المنحول الى أرسطـــــو خطأ " ان الله علة للعقل ، والعقل علة للنفس، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للاكوان كلها الجزئية ، غير انه وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان اللـــه تعالى علة لجميعها كلها [1] " ويقول ايضا " الواحد المخفى هو علة الاشياء كلها ، وليس كشئ من الاشياء بل هو بدء الشئ وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلهـــا فيه . وليس هو فى شئ من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منـــه ، وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . . . . وذلك انه لما لم تكن له هوية انبجســـت منه الهوية . . . انه لما لم يكن شئ من الاشياء ، كانت الاشياء كلها انبجست منه . . ان الهوية الاولى اعنى به هوية العقل ، هى التى انبجست منه اولا بغير توســـط ، ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوســـط هوية العقل والعالم العقلـــى [2] "

ويقول ايضا " المبدع الاول لا يشبه شيئا من الاشياء لان الاشياء كلهـا منـــه ، . . . . ان المبدع الاول واحد وحده ، اعنى انه آنيـــة فقط ، ليس لها صفـــــة تليق بها ، لان الصفات كلها منبثة منها ، فمن اجل ذلك صارت الاشياء كلها فيهـا وليست هى فى شئ من الاشياء الا بنوع علة . فاما العقل فان الاشياء فيه ، وهو فـــى الاشياء [3] " ان الواحد الحق هو مبدع الاشياء ، وليس هو ببعيد منها ولا بمفـــارق

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ٥٠ . (٢) ن ك ص ١٣٤ .
(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب" ص ١٨٥ .

لها ، بل هو مع الاشياء كلها ، الا انه معها كأنه ليس معها ، وانما تستبين معيته مع الاشياء التى تقوى على قبوله [1] " وقال ايضا " المبدع الاول الحق ليس شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء ، وليس الاشياء كلها ، لان الاشياء منه [2] "

بهذا عرفنا بما فيه من الكفاية احد مصادر ابن عربى فى بناء فلسفته وحدة الوجود . وطبعا لقد بذل كل جهده وذكائه ليجعل فلسفته اكثر عمقا واشد دقة وافضل شكلا ، واستطاع ان يعبر عنها بعبارات جذابة وباساليب عالية .

ـ المصدر الشرقى :

أما المصدر الآخر ـ وهو المصدر الشرقى ـ فهو الديانة البراهمية الهندية . ان البراهمية لا تقوم العالم المشاهد ، وتجعله عدما ، وتسلب منه كل اوصاف الوجود وخصائصه ، انما الوجود كله للواحد فقط ، وله وحده خصائص الوجود واوصافه . وذلك الواحد يسمونه " براهما " وهو الههم الاعظم ، وهو الكامل وحده والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الازلى وحده ، ليس للعالم المحسوس شائبة شركة فى هذه الخصائص . فامامنا وجود واحد وعدم ، كامل كل الكمال وناقص كل النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل هذا يصور فى نظرهم المفارقة ، بين براهما وبين هذا العالم . ومع ذلك يعتقدون ان براهما حال فى هذا العالم ، او الوجود حال فى العدم ، او الخير حال فى الشر ، او الكمال حال فى النقص ، او الدائم فى اللادائم " وهذه العقيدة لا شك هى

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ١٨٦ .

(٢) ن ك ص ١٩٦ .

" وحدة الوجود "[١] فبراهما عندهم هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وان جميع الاشياء ليست سوى اعراض ومظاهر لتلك الحقيقة"[٢] لذلك فان اعلى مايطمع فيه البرهمى هو الانطلاق والاندماج فى براهما ، برياضة شاقة ، وتعذيب النفس ، والتقشف الشديد وما الى ذلك .

هذه هى الديانة البرهمية التى ظهرت فى القرن الثامن قبل الميلاد وتعتبر ديانة جديدة[٣] . واذا رجعنا الى الوراء الى ماقبل التاريخ ، نجد ان اصلها كانت ديانة تصرح بوحدة الوجود صراحة اكثر من البراهمية الجديدة ، حيث تذكر الفيدا " ان الاله " براجاباتى " هو خالق وفى نفس الوقت خلق ، لانه كان فى اول الامر واحدا ، فاشتاق الى التكثر وتمناه ، فلم يكن من بقية الالهة الا ان اجابوه الى سؤاله ، فضحوه وقطعوه اربا ونثروا اجزاءه فى جميع البقاع ، فتكون العالم كله من هذه الاجزاء ، ولكن افراد هذا العالم المتباعد لاتزال تشتاق الى قربها ، ولهذا تتجاذب فيما بينها دائما لتحقق هذا التوحد المنشود منها جميعا . وانجح الوسائل لتحقيق هذه الغاية ، هى الضحايا التى يقوم بها بنو البشر ، من لحوم وخمور والبان واعشاب ، بطريق النار المقدسة ، . . . . ولكن الوصول الى الغاية لايتحقق ، لان مايجتمع من هذا الاله بواسطة الجاذبية الطبيعية من جهة ،

---

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(٢) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ٢ ص ٥٦٩ .

(٣) محمد ابو زهرة " الديانات القديمة " ص ٢١ دار الفكر العربى مصر ، بدون تاريخ .

وبالضحايا المقدمة من الانسان من جهة اخرى لا يلبث ان يعود الى التفكك بعملية خلق جديد ، يتولاها هذا الاله بنفسه من نفسه ، رغبة منه فى تكثير وحداته ، وفى هذا تقول الفيدا " ان براجاباتى " هو الكل ، هو الذى كان ، وهو الذى سيكون . . . "[1]

هذه اسطورة خلق العالم ، الذى لم ينشأ من عدم ، وانما اجزاؤه هى ابعاض الاله .فكان الاله " برجاباتى " اذن خالقا ومخلوقا ، ربا وعبدا ، الها وكونا ، تماما كما تفلسف به ابن عربى وابن سبعين .

وان نتائج تلك الاسطورة البدائية ، التى اسس عليها الهنود الاولون فكرة بدء الخلق ، ان عم فى الهند عقيدة " وحدة الوجود " السا ذجة ، ثم تطورت شيئا فشيئا الى ان اصبحت وحدة الوجود الفلسفية . وهذا ماسجله البيرونى فى كتابه " ماللهند " حيث قال : انهم يذهبون فى الموجود الى انه شئ واحد على مثل ماتقدم ، فان " باسديو " يقول فى الكتاب المعروف بكيتا " اما عند التحقيق فجميع الاشياء الهة ، لان بشن جعل نفسه ارضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ماهو مذكور فى " بيذاء "[2]

---

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية" ص ٩٤-٩٥ ، وانظر" د ، سرفيالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤ .

(٢) ص ٣١ - ٣٢ .

ثم ظهرت فى القرن الخامس الميلادى مدرسة تؤ من بوحدة الوجود ، وتلغى كل طقوس دينية ، لانها لا تصلح لان تكون وسيلة للنجاة وكذلك الزهد والتقشف والاعتزال ليس لها اية قيمة فى تحقيق الخلاص، وانما الوسيلة الموصلة حقا الى الخلاص هى معرفة براهمان هو فى كل شئ ، وان كل شئ هو براهمان . وهذه المدرسة بلغت فى قمتها بفضل الفيلسوف "شانكارا" الذى كان يرى ان العالم صدر عن الله بطريق الانبثاق ، وهو يعود اليه بطريق الجذب، وان العالم الظاهر ليس هو حقيقة الاله ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الالهية ، لهذا يجب ان يفهم الانسان ان شخصه الخارجى ليس شيئا مذكورا ، وانما فى داخله الحقيقة الالهية ، ولهذا يصح ان يقال "انت الانسان والاله ، انت الخالق والمخلوق ، والعابد والمعبود ، انت المشخص واللامشخص"[1] وهذا المذهب يعرف باسم "كيفا لادافيتا" Kevaladavaita اى اللاثنائية "او اللازدواجية" ، الوحدة المطلقة فى الوجود حتى فى الاضداد والاعداد المتنافرة ، اذ لم تكن سوى ظواهر لحقيقة واحدة ، براهما وحده هو الحق وماسواه عبث ظاهر ، بلا جدوى وهم (MAYA) مايا[2]

---

(١) د ، محمد غلاب "الفلسفة الشرقية" ص ١٧٢ .

(٢) د ، على زيعور "الفلسفات الهندية" ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، هناك عدة قصص مضحكة جرت بين شنكارا وتلميذه ، كان شنكارا يوصيه بان يرى جميع الاشياء على انها ليست سوى انعكاسات ظواهرية للذات الاسمى ، وان هذه الذات الواحدة الوحيدة ، لا تبدو متعددة الا بفعل الوهم الخاص بجهل الانسان . لكن التلميذ شاء امتحان شيخه كى يرى ان كان يتصرف وفق تلك العقيدة ، =

يقول الدكتور على زيعور " ان مبدأ خلق الكون او انبثاقه من الله ثم العودة اليه مرة ثانية ، كل ذلك يوضح معنى عقيدة وحدة الوجود ، التى وجدت فى الهند منذ عهد بعيد ، ولم يتخل عنها المصلحون فى الفيداوية ولا الفيدانتية . فقد كان الحكماء الهنود يتبنون وحدة الوجود بشكل اساسى فى فلسفتهم أو تأملاتهم . ان نفى الازدواجية لمن اشد ما يميز الحكمة الهندية ، والقول بتجاوز ذلك فى سبيل وحدة بين سائر المخلوقات والله معا يعدونها المثل الاعلى فى الاحكام على الانسان والطبيعة " (١)

= فدبر قضية بحيث ان فيلا هائجا مر باتجاه شيخه فما هذا الا ان فر من الطريق ذعرا وتسلق بخفة فائقة نخلة انجته من الفيل ، فسأله التلميذ "كيف تلجأ الى نخلة موجودة فعلا ، وكيف تلجأ للهرب الواقعى ، وانت تدرى ان للفيل صفة وهمية صرفة ، وظاهرية فقط ؟ فاجاب الشيخ " حقا انه على صعيد الحقيقة الاسمى ، يكون الفيل غير واقعى ، بيد انك وانا لسنا اكثر واقعية من هذا الفيل ، ان جهلك فقط الذى يخفى الحقيقة بهذا المشهد ذى الصفة الظاهرية هو الذى جعلك ظاهريا ، ترانى اتسلق هذه الشجرة اللاواقعية . .

وفى قصة اخرى "كان الشيخ يعلم تلميذه " ان كل ماهو موجود هو الله الذى لاينتهى وان الواقعى لاحد له ولاصفات ، وصادف آنذاك ان مر فيل هائج ، لكن التلميذ لم يتجنبه رغم تحذير المروض ، قائلا فى نفسه " لماذا اتجنبه ؟ فانا اله والفيل اله ، وكيف يخاف اله من اله ؟ وبالطبع فان التلميذ وقع اذ طرحه الفيل جانبا ، فاخبر شيخه عن سبب عدم ابتعاده عن الفيل ، فقال الشيخ " صحيح انك اله ، وان الفيل هو كذلك ، انما لماذا لم تسمع صوت المروض ، الذى حذرك عنه ، وهو ايضا اله (د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٣٢) .

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٦ .

من المعروف فى الديانة الهندية ان نفوس الكائنات الحية وجميع الاشيـــاء هى مماثلة للنفس الجامعة الشاملة Universelle التى هى موجودة فى كل كائن ، فالانسان مثلا يكون موجودا فى كل كائن ، فى النبات والحيوان كمـا فى الاله . جاء فى بعض اناشيد اوبانيشاد حول برهما " نفس المخلوقات نفـــس واحدة ، وهى ماثلة فى كل مخلوق ، انها فى الوقت عينه وحدة وتعدد ، انهـــا مسكن لجميع الكائنات قاطبة ، وهى تسكن فى جميع الكائنات انا فى جميع الكائنات وجميع الكائنات فى ذاتى ، بهذا فانا والنفس الجامعة شئ واحد [1] " وكما جـــاء فى كتاب "كيتا " الناسك الحق هو الذى يرى وجوده فى وجود الاخرين ، ووجودهم فى وجوده وهو الذى لا يفرق بينه وبينهم ، بل يدرك الله فى الجميع ويدرك الجميـع فى الله [2] " والعارف الذى يعبد الله ، يرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثـرة ، واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله " [3]

وهكذا عرفنا بوضوح أصل فلسفة وحدة الوجود الشرقى ، وهو الديانة الهنديـة القديمة ، ديانة وثنية بدائية .

وهناك "فى الشرق" مصدر وحدة الوجود الآخر ، وهى الديانة الكونفوشية ، ديانـــة الصين . فى الحقيقة ان العقيدة الصينية تمتاز عن عقائد الشعوب الاخرى بالمغـالات فى تقديس الاجداد الى حد لم يعرف له نظير عند الامم الغابرة ، بالاضافة الـــى

---

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٣ .

(٢) د ، احمد شلبى " اديان الهند الكبرى " ص ٨٨ . (٣) ن ك ص ٨٩ .

تقد يسهم ، الا رض وعباد تها ، حتى كانوا يطلقون عليها اسم " القوة المحسنـــــة " لما تفيض عليهم من نعمة كثيرة ، لكن هذه العقيدة عقيدة العوام . وهناك عقيـــدة الخاصة ، التى لم تكن مجرد عبادات وطقوس دينية فحسب ، وانما كانت ممتزجـــة بتفكيرات حول الكون والاله ، والوجود ، وهذه مقصورة على الخاصة ، ومحرمة علـــى العامة تحريما قاسيا ، وقد ظلت فكرة المضنون به على غير اهله قائمة فى الصين حـتى اليوم . واذا كانت العامة يبالغون فى تقديس الارض ويعبدونها ، فان الخاصـــة يبالغون فى تقديس السماء ويعبدونها ، فكانوا يرون ان السماء هى الكائـــن الحى المتحرك حسب نظام دقيق عجيب ، وانها هى الكون كله ، وان الارض وجميـع ماعليها ليست الا رمزا تمثيليا من رموز السماء ، والارض هى الرمز النسوى للسمـــاء ، ولكن ليس معنى هذا ان الكائنات تناسلت من زواج السماء مع الارض ، بل بمعـــنى ان الارض ليست الا مظهرا للسماء ، بحيث يستحيل تصور فصلها عنها كما تستحيـــل تثنيتهما فى الحقيقة ، لان كل واحدة منها هى الاخرى ، كوحدة مطلقة ، وهى اصـل جميع الكائنات فى نفس الوقت . بل يصرحون بان كل كائن من الكائنات الموجـــودة حية كانت او جامدة ، انما هى نتيجة لاحدى حركات الوحدة المطلقة ، وان جميـــع الحوادث الكونية ليست ناشئة الا عن تغير المظاهر الطبيعية ، وان هذه الوحـــدة هى المنشأ والمرد لجميع الموجودات ، غير ان هذا التأثير لايتجه من الوحدة الـــى الكثرة الناشئة عنها مباشرة ، وانما بوساطة قوى هى كذلك ناشئة عن تلك الوحـــدة ، وعلى هذا النحو تحدث الموجودات . فليس للعالم منشئ اجنبى عنه ، وانما المنشـــئ

هو عين المنشأ [1] " وكانوا يرون ان الانسان عالم مستقل ، وهو مظهر قوى من مظاهر الوحدة الكونية او الكون الاوحد ،لانه هو المشتمل على الروح من جميع الكائنات. فيقول كتاب " شوكينج " ان السماء والارض هما ابواالكائنات جميعا ، والانسان من بين جميع الكائنات هو وحده الموهوب روحا ، والانسان هو جزء الاله لذلك هو خير بفطرته [2] .

وهكذا عرفنا اذن ان وحدة الوجود ليست فلسفة جديدة - ولو كانت جديدة وغريبة فى الفكر الاسلامى ابتكرها ابن عربى - لكنها عقيدة او فلسفة قديمة ، وجدت فى الديانات الوثنية والفلسفة الطبيعية والروحية ، شرقا وغربا ، من مصر واليونان ، ثم الهند والصين ، اى انها فلسفة او ديانة بدائية خرافية ، او ميثولوجية اسطورية . لذلك رفضتها الاديان السماوية ، حتى بعد انحرافها ، كما رفضتها الفلسفة بعد تطورها .لنأخذ مثالا " افلاطون " الذى كان يرفض رفضا قويا فلسفة الوحدة . فقد بين فى كتابه " السوفسطائى " خطأ القول بالوحدة فى الموجود ، لتعارضه مع الحكم وذلك لان كل حمل يقتضى وجود شيئين ، بل اذا قلنا ان الوجود واحد ، فان هذا القول نفسه غير ممكن اذا حسبنا الوجود وحدة ، لاننا قلنا هنا بصفتين ، هما اولا الوجود ، وثانيا الوحدة . واذا قلنا بهذا لم يمكنا لعلم ، مع ان العلم يقوم كله على اضافة الصفات الى الموضوعات ، وفى هذه الحالة الصفة غير

---

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٢١٧ - ٢٢١ باختصار.

(٢) ن ك ص ٢٢٢ .

الموضوع، اذن لا بد من القول بالكثرة، وان الماهيات او الصور ليست وحدة بـــاى معنى من المعانى، وانما كل صورة مستقلة عن الاخرى تمام الاستقلال، لانهـا ماهية او صورة لشئ معين متمايزمن بقية الاشياء، وكذلك استاذه سقراط، حيـــث رأى ان الوجود ينقسم الى ماهيات مختلفة، وهى اجناس وأنواع[1].

ثم ظهرت مرة ثانية بعد انحطاط الفلسفة اليونانية وانفكاكها (بعد موت ارسطو) مع الرواقيين او اهل المظال (The Stoic) والمدرسة الافلاطونية الحديثة (Neo Platonism) خاصة افلوطين، الذى رأى اشتمال الواحـد على الكثير، وليس العكس.

أما ابن عربى، فقد جاهد واجتهد فى ان يبنى فلسفة الوحدة من جديـــد، بناء متكاملا قويا، وقد لفق بكل ذكائه بادلة متنوعة، من القرآن الكريم، والاحاديث النبوية، واقوال الصوفية الذين سبقوه، وآراء الفلاسفة المسلمين واقوال المتكلمين.

---

(١) د، عبد الرحمن بدوى "افلاطون" ص ١٥٣ - ١٥٥، "وموسوعة الفلسفة" ج ١، ص ١٦٤.

ـ استـــدلال ابـن عربـى مـــن الكتـــاب والسنـــة :ـ

كان ابن عربى يستند دائما فى بناء فلسفته الصوفيةبآيات من القرآن الكريـــم او الاحاديث الشريفة ، ولا يخلو اى موضوع من موضوعات فلسفته ، او قضية مـــــــن قضاياها الا وقد استند الى نص من الكتاب والسنـة ، حتى لا يوجد من بيـــــن الفلاسفة والصوفية ، من وهب موهبته فى التحايل على فهم النصوص ، وقلـــــب معانيها وتوجيهها لخدمة قضية فلسفته الكبرى ، وهى وحدة الوجود . فكان ابـــن عربى يستدل ويستغل ، ويدلس ويؤول ، ويتحايل ويتلاعب ، بالنصوص القرآنية لصالح فلسفته ، ولو كلفه ذلك شططا وخروجا على ابسط قواعد اللغة العربية ، واظهـــــر العقائد الدينية . فعلى سبيل المثال ـ فسر ابن عربى قوله تعالى " سنريهـــــــم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق "[1] يقول ابن عربـــــــى " سنريهم آياتنا فى الافاق " وهو ماخرج عنك ، وفى انفسهم " وهو عينك ، حتى يتبيـن لهم " اى للناظر " انه الحق " من حيث انك صورته وهو روحك ، فانت له كالصـــــورة الجسمية لك ، وهو لك كالروح المدبر بصورة جسدك "[2] فالحق هنا عند ابـن عربـــى الله اى حتى يظهر للناظرين ان مافى الافاق ومافى انفسهم انما هو مظاهر وصـــور للحق اى الله "[3] فالذى رأوه هو الله .

ومثال آخر قوله فى تفسير قوله تعالى " ارجعى الى ربك راضية مرضية ،فادخلى فـــى

---

(١) " فصلت " ٥٣ .
(٢) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .
(٣) د ،ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربى فلسفته التصوفية " مجلة كلية الاداب جـ ١ ص ٤٢ ، ١٩٣٣م . و " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤ .

عبادى وادخلى جنتى [1] " فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذى دعاها فعرفته من الكل " راضية مرضية " فادخلى فى عبادى " من حيث مالهم هذا المقام ، وادخلى جنتى " التى بها سترى وليست جنتى سواك. فانت تسترنى بذاتك ، فلا اعرف الا بك كما انك لاتكون الا بى ، . . . فاذا دخلت جنته دخلت نفسك ، فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها ، . . . فرضى الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى ،فتقابلت الحضرتان تقابل الامثال ، والامثال اضداد ، لان المثلين لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، وماثم متميز فماثم مثل ، فما فى الوجود مثل ، فما فى الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة واحدة ، والشئ لا يضاد نفسه [2] ".

اراد ابن عربى بجنتى معنى " سترى " اى ناسوتى ، فانها مشتقة فى نظره من جن بمعنى ستر ، اى ان الله يخاطب النفس الانسانية التى هى صورة من صور الذات الالهية ،ان تظهر فى صورة الانسان لتبهظر كمالاته [3] . فجنة الحق فى كل متعين من الموجودات ، هى الصورة التى تختفى فيها ذاته وتستتر ، وقد امر الله كل نفس مطمئنة - وهى النفس التى تعلم نسبتها اليه ونسبته اليها على وجه الحقيقة - ان تدخل جنته ،اى ان تعود الى صورتها ، فتتأمل مافيها من الحق الذى

---

(١) " الفجر " ٢٨-٣٠ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربى فلسفته الصوفية " مجلة كلية الاداب ، ج ١ ص ٤٣

تخفيه وتستره ،فتحقق انها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق واسماؤه .[1] ثم ان الحضرتين - العبودية والربوبية - قد تقابلتاتقابل الامثال من حيث انهما اشتركتا فى الوجود ،وان اختلفتا بالتعين والاعتبار ، وكذلك اشتركتا فى ان كلا منهما راضية مرضية . ولما كان الوجود منحصرة فى هاتين الحضرتين ، فما فى الوجود مثل ، فالوجود كله حقيقة واحدة ، والحقيقة واحدة لاتضاد فيها ، فلم يبق الا الواحد الحق الذى لاكثرة فيه ، وكل كائن سواه لا وجود له[2] .

مثال آخر فى تفسيره قوله تعالى "ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى[3] " فيقول " ومارميت " فنفى " اذ رميت " فاثبت عين مانفى ، ولكن الله رمى ، فنفى عين ماثبته . فصار اثبات الرمى وسطا بين طرفى نفى ، فالنفى الاول عين النفى الآخر ، فمن المحال ان يثبت عليه الوسط ، بين النفيين، لانه محصور فيحكم عليه الحصر ، فثبت الرمى فى الشهود الحسى لمحمد بثبوت محمد ، فى كلمة الحق ، فكما هو رام لا رام ، كذلك هو فى الكلمة الالهية محمد لا محمد ، اذ لوكان محمدا كما تشهد صورته لكان راميا كما يشهد رميه . فلما نفى الرمى عنه الخبر الالهى ، انتفى عينه ، اذ لا فرق بين عينه ورميه[4] ".

اى ماانت اذ انت لكن الله انت ، فهذا معنى الظاهر والمظاهر ، وانه عينه مع اختلاف

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٠ .

(٢) ن ك ص ٩٣ .

(٣) " الانفال " ١٧ .

(٤) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٥٢٥ .

صور المظاهر. فنقول فى زيد انه واحد مع اختلاف اعضائه ،فرجله ماهى يده وهى زيد فى قولنا زيد ، وكذلك اعضاؤه كلها وباطنه وظاهره وغيبه وشهادته مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد (١).

فالموجودات كلها مظاهر ذات الله وهى عينه تعالى عن قوله ، علو اكبيرا .

ومن الاحاديث النبوية الصحيحة التى استدل بها ابن عربى كثيرا وتكرارا واستغلها استغلالا يخدم فلسفته وحدة الوجود مثل سابقيه (ابن الفارض مثلا فى فلسفته الاتحادية) حديث التقرب . . . ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع وبى يبصر ، وبى يبطش وبى يسعى " حيث يقول ابن عربى " هذه لطيفة لانها ادرجت الرب فى العبد ، بل من الطف ما يكون ظهور رب فى صورة خلق عن اعلام الهى ، لا تعرف له كيفية ولاتنفك عنه بينية فليس كمثله شئ وهو السميع البصير (٢) " ويقول فى موضع آخر " ومن باب الحقيقة كونه عين الوجود ، وهو الموصوف بان له صفات من كون الموجودات ذات صفات ، ثم اخبر انه من حيث عينه عين صفات العبد واعضائه ، فقال كنت سمعه ،فنسب السمع الى عين الموجود السامع ، واضافه اليه ، وماثم وجود الا هو ، فهو السامع والسمع وهكذا ، سائر القوى والادراكات ليست الاعينه فافهم" (٣)

---

(١) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٤٤٤ . (٢) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٥٠٥ .

(٣) ن ك جـ ٢ ص ٥٦٣ ،

وهناك احاديث كثيرة جدا نجدها فى كل صفحة من صفحات كتب ابن عربى سواء صحيحة او ضعيفة ، او موضوعة ومنكرة .

ـ تأثـــر ابـــن عربـــى بالمتكلمـــين :-

كما ان ابن عربى استغل الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، لخدمة فلسفته وحدة الوجود ، كذلك اخذ ابن عربى بعض قضايا علم الكلام ، الا انه لا يتبع مذهبا خاصا من مذاهب المتكلمين ، بل اخذ برأى المعتزلة فى مسألة واخذ برأى الاشاعرة فى مسألة اخرى ، واحيانا اخذ بطرف منهما محاولا التوفيق بينهما ، ثم مزجهما الى حد كبير بالتصوف ، وادخل عليهما عناصر خيالية غريبة ، تعطيهـــا لوناخاصـــا [1] .

فعلى سبيل المثال " اخذه من رأى المعتزلة فى ان المعدومات الممكنة ثابتـــة وسماها ـ لاول مرة ـ الاعيان الثابتة . فان المعتزلة [2] يرون ان المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات واعيان وحقائق ، وان تأثير الفاعل ليس فى جعلهـا

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محمى الدين بن عربى فلسفته التصوفية " ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) منهم ابو يعقوب الشحام وابو على الجبائى وابنه ابوهاشم وابو الحسين الخيـاط وابو عبد الله البصرى وابو اسحاق بن عياش ، والقاضى عبد الجبار بن احمد .

ذواتا بل فى جعل تلك الذواتموجودة ، واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة باشخاصها ، واتفقواعلى ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه [١] .

وقد غالى الخياط [٢] فى ذلك حيث قال " الشئ مايعلم ويخبرعنه، والجوهر [٣] جوهر فى العدم ، والعرض [٤] عرض فى العدم وكذلك اطلق جميع الاجناس والاصناف . حتى قال " السواد سواد فى العدم ، فلم يبق الا صفة الوجود او الصفات التى تلزم الوجود والحدوث ، واطلق على المعدوم لفظ الثبوت [٥] "

فالمعدومات الممكنة - عند المعتزلة - قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق

---

(١) فخر الدين الرازى ، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء ، والمتكلمين ، تحقيق " طه عبد الرؤف سعد ، ص ٥٩ ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ابو الحسين ابن الخياط (ت ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) شيخ المعتزلة ببغداد ، تنسب اليه فرقة تدعى " الخياطية " له كتاب " الانتصار" فى الرد على ابن الروانده ى (الزركلى " الاعلام " جـ ٣ ص ٣٤٧) .

(٣) الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، ويقابله العرض وهو الموجود فى موضوع اى فى محل مقوم لما حصل فيه ، فان كان الجوهر حال فى جوهر آخر كان صورة ، اما جسمية واما نوعية ، وان كان محلا لجوهر آخر كان هيولى ، وان كان مركبا منهما كان جسما ، وان لم يكن كذلك ، اى لا حالا ومحلا ولا مركبا منهما كان نفسا او عقلا (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " جـ ١ ص ٤٢٤ ، والجرجانى التعريفات " ص ٧٠) .

(٤) العرض ضد الجوهر ، وهو الذى يفتقر الى غيره ليقوم به ، فالجسم جوهر يقوم بذاته واللون عرض ، لانه لا قيام له الا بالجسم ، وهو ضد الماهية ، اى ما لا يدخل فى تقويم طبيعة الشئ او تقويم ذاته ، كالقيام والقعود للانسان فهما لا يدخلان فى تقويم ماهيته (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " جـ ٢ ص ٦٨ ، والجرجانى " التعريفات " ص ١٢٩) .

(٥) الشهرستانى " الملل والنحل " جـ ١ ص ٨٩ .

ثم اختلفوا فمنهم [1] من قال " الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات ، ومنهم من قال انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا ، والجوهر جوهرا والعرض عرضا [2] " والخلاصة كما يلى :

١ - ان المعدوم شئ ، اى المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد ،شئ له وجود فى عالم آخر غير العالم الخارجى . ٢ - ان المعدوم ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وانما يمنح الوجود لهذه الذات. ٣ - ان المعدومات قديمة وازلية لم تزل ولا تزال ، وانها لا نهاية لها . ٤ - ان صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى ، اما صفاتها التى تتبع وجودها فهذه تحيزها وقبولها الاعراض [3] .

فمعنى الخلق عند المعتزلة ، هو منح الوجود للمعدومات ، وذلك لانهم يرون بوجود سابق على هذا الوجود ، وهو وجود الماهيات ، التى يسمونها عدميات وهى التى لم تزل ولا تزال [4] .

ثم جاء ابن عربى و اخذ هذه النظرية لخدمة فلسفة وحدة الوجود ، فيرى ان ماهيات الموجودات ، او الاعيان الثابتة ، موجودة منذ الازل فى العقل الالهى ،

---

(١) وهو ابواسحاق بن عياش .

(٢) عبد الرحمن الايجى " المواقف فى علم الكلام " ص ٥٦ ، عالم الكتب بيروت بدون تاريخ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢١٢ .

(٤) ن م ص ٢١٣ .

وانها هى الحق لا غيره وان ظهورها فى العالم الخارجى ظهور الذات الالهيـــة الواحدة فيه [١] .كما سبق ذكر ذلك .

والحقيقة ان المعتزلة اخذوا تلك النظرية من افلاطون صاحب نظرية " المثل " والمثل هى ثبوت صور مجردة فى العقل الالهى للموجودات المختلفة ، وهى باقيـــة ابدية [٢] .

كما ان ابن عربى أخذ من الاشاعرة قولهم فى الجوهر والاعراض حيث ان الاشاعرة يقولون ان العالم كله واحد بالجوهر كثير بالاعراض، وانه مؤلف من جواهـــر بسيطة او اجزاء لا تتجزأ [٣] . وان الجواهر لا وجود لـها الا بالاعراض، كما ان الاعراض لا قوام لها بدون الجواهر ، وهى فى حالة تبدل وتغير مستمرين ، بحيث اذا عدمت عدم بعدمها الجواهر ، وليس للجواهر والاعراض وجود الا فى لحظات متجددة [٤] . فاصل جميع ظواهر الكون فى نظرهم هو هذه الجواهر الفردة [٥] .

ويجب ان نتذكر ان نظرية الاشاعرة هذه انما هى نظرية لهم فى العالم ، او فى

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فـــى مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢١٤ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " افلاطون " ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٣) الايجى " المواقف " ص ١٨٢ .

(٤) ن ك ص ١٠١ وفخر الدين الرازى " محصل افكار المتقدمين والمتأخرين " ص ١١٤ .

(٥) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية" ص ٣٩

الاجسام ، وانهالم تدفع بهم الى انكار خالق للعالم مخالف له فى ذاته وصفاتـــه .

فاخذ ابن عربى هذه النظرية بتفاصيلها ، الا انه يخالفهم فى ناحية جوهرية ، وذلك انه يسمى الجوهر العام الذى تتألف من سائر الجواهر والذى هواصل جميع المظاهر الكونية بالذات الالهية ، ويطلق على المظاهر الكونية التى هى الممكنات الوجوديـة اسم الاعراض، ويسمى التغير الدائم المستمر الذى ينتاب الجوهر لاختلاف الاعراض، عليه باسم الخلق الجديد ، واخذ من الاشاعرة صورة لمذهبهم وملأها بفلسفتـــــه الوحدوية[1] .

وهذا دليل على ان ابن عربى آمن بوحدة الوجود ايمـانا راسخا ، وحـــاول ان يأتى بالادلة التى استند اليها ، مع ذكائه المفرط وخياله المرهف، فى التحايـل والتدليس .

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفيـة " ص ٣٩ - ٤٠ .

— ابـــن عربـــى والصوفيـــة الذيـــن سبقـــوه : -

ذكر ابن عربى فى كتبه كثيرامن اسماء الصوفية الذين سبقوه ، واورد اقوالهـــم واستمد من آرائهم لا لغرض اتباعهم ، ولكن للاستناد اليهم فى بناء فلسفته الوحدوية . فقد استدل بكلام ذى النون المصرى والجنيد ، وسهل التسترى وابى سعيد الخـــراز وابى يزيد البسطامى وغيرهم ، ولكن الذين لهم أثر واضح فى فلسفة ابن عربى هم :

١ - ابن مسرة ، واسمه محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبى (٢٦٩ - ٣١٩هـ) كـــان يعتبر اول مفكر أندلسى كان ابوه من المتصلين بحركة الباطنية ، وقد توفى اثنـــاء اداءه لفريضة الحج ، وابن مسرة فى السابعة عشر من عمره . فاعتزل فى جبال قرطبـة مع تلاميذه عاكفا على دراسة فلسفة امباذقليس الباطنى ، التى ينحو نحو وحـــدة الوجود ، ثم اضطر الهرب الى خارج الاندلس ، وزار مكة والمدينة ، ثم عاد الى موطنه ، وتوفى فيه [(١)] . وكان متهما من قبل الفقهاء بالالحاد والزندقة بسبب آرائه المنحرفة ، واهم كتبه اثنان "كتاب التبصرة ، وكتاب الحروف [(٢)]" وكان محور مذهبه آراء امباذقليس ، وليس امباذقليس الحقيقى ، بل امباذقليس الزائف ، عرفه المسلمون عن طريق اساطـير ، تزعم انه عاش فى عصر داود عليه السلام وانه احاط بعلم سليمان واليونان [(٣)] .

---

(١) انخيل بالنثيا "تاريخ الفكر الاندلسى" ص ٣٢٦ ، وهنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الاسلامية" ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد على ابو ريان "تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام" ص ٤١٥ .

(٣) انخيل بالنثيا "تاريخ الفكر الاندلسى" ص ٣٢٩ ، و ، د ، على سامى النشـــار "نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام" جـ ١ ص ١٤١ .

والحقيقةان ابن مسرة قد اخذ تعاليمه الفلسفية من الافكار الغنوصية ، الممزوجة بالافلاطونية الحديثة . وتلك الافكار هى : أفضلية الفلسفة وباطنيتها ، وصف الكائن الاول بالبساطة المطلقة ، وبانه لايحده وصف ، وانه سكون فى حركة ، نظرية الفيض مقولات النفس ،الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم ، وجودها فيما قبل وخلاصها ، وعودتها عن طريق التطهير ، الذى لا يتحقق بدون مرشد روحى [1] .

وقد صاغ ابن مسرة هذه الافكار فى اطار مذهب فيوضات مترتبة النزول ، وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر: العنصر الاول او المادة الاولى المعقولة ، ثم العقل ، النفس ، الطبيعة ، والمادة الثانية . ونلاحظ ان المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند افلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن افلوطين فى حقيقة الجوهر الاول ، فهو " الواحد " واستبدل بالعنصر الاول او المادة الاولى الازلية [2] .

ان فكرة وجود المادة فى عالم المعقولات واردة عند افلوطين ، وهى مادة مغايرة لمادة عالمنا وسابقة لها ، وهى بذلك موضوع . بيد ان هناك فرقا ، وهو ان ابن مسرة يضع هذه المادة المدركة على ان لها حقيقة واقعة ، وتجعل منها الفيض الالهى الاول [3] ، وهذه الفكرة جديدة ، لم تظهر عند مفكر اسلامى قبل ابن مسرة ، ثم

---

(١) د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام " ٤١٥ .

(٢) ن ك ص ٤١٥ - ٤١٦ ، وهنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٢ .

(٣) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٣ ، وانخيل بالنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ص ٣٣٠ .

اخذ ها ابن عربى ، فهو يعزى اليه الفضل الاكبر فى تنظيم جماعةابن مسرة تنظيما دقيقا بين خمسة انواع للمادة على رأسها المادة الاولى المعقولة المشتركة الازلية ، وينتج عنها عند ابن عربى التراتب الهابط للمعانى الخمسة التى يفسر بها كلمة المادة ، وهى ١ - حقيقة الحقائق ، وهى مادة مشتركة بين المخلوق واللامخلوق . ٢ - نفس الرحمن ، وهى مادة روحية تشترك فيها كل الكائنات المخلوقة روحية كانت ام جسدية . ٣ - مادة تشترك فيها الاجسام جميعا ، تلك التى تقع فى الافلاك السماوية وفى فلك مادون القمر ، ٤ - مادة طبيعية ، تشترك فيها الاجسام الواقعة فى فلك مادون القمر ، ٥ - مادة اصطناعية تشترك فيها الصور العرضية جميعا [(١)] . فبعد موت ابن مسرة تحمل تلاميذه بالاحتفاظ على مذهبه ، متبعين نظاما باطنيا مشددا ، فالفواتنظيما سريا تراتبيا يقوم على رأسه " امام " وابرز من عرف من هؤلاء الائمة فى مطلع القرن الخامس الهجرى اسماعيل ابن عبد الله الرعينى ثم ظهر بعده ابو العباس بن العريف ، ومن تلاميذ ابن العريف هذا ابن برجان (الذى يقترن اسمه بابن عربى) وابن قسى الذى قاد المريدين فى قيامهم على دولة المرابطين [(٢)] . أما ابن برجان فكان اسمه ، عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمى الاشبيلى (ت ٥٣٦هـ) لقب بابن الحكم ، عالم فى اللغة والنحو ، ثم اشتهر بالزهد والتصوف [(٣)] . نفى الى مراكش فمات فيه . والجديد

---

(١) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية" ص ٣٣٤ ، وانخيل بالنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ص ٣٣٢ .

(٢) انخيل بالنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ص ٣٣٢ .

(٣) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة ومصباح السيادة " جـ ٢ ص ٩٨ ، دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

لدى ابن برجان هو تسميته المادة الاولى المعقولة (كما سماها ابن مسرة) بالحق المخلوق به ، وهذا ماذكره ابن عربى فى كتابه الفتوحات المكية مرارا وتكرارا ، حيث قال " . . . والانسان الكامل يسبح الله بجميع تسبيحات العالم لانه نسخة منه ، اذ كشف له عن ذلك. ويتضمن هذا المنزل من العلوم على تمييز الاشياء ، ويتضمن علم الحق المخلوق به الذى يشير اليه عبد السلام ابو الحكم ابن برجان فى كلامه كثيرا . . . . اخذه من قوله : وماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق [(١)] "

والواقع ان ابن برجان اراد بالحق المخلوق به ، الله المتجلى لنا فى اسمائه وصفاته وافعاله ، فى كل ماتظهر فيه آثارها من مظاهر الكون فى هذا العالم ، وماستظهر فيه آثارها من مظاهر العالم الاخروى . وان هذه الاسماء والصفات والافعال ، انما هى القوانين الالهية التى يظهر اثرها فى كل شئ وفى كل زمان ومكان ، والتى بها تنكشف حقائق الاشياء كما قدرها الله ازلا [(٢)] " ويعتبر ابن برجان اول مسلم استعمل هذا الاسم ، أما ابن عربى - بعد ما اخذ ذلك الاسم من ابن برجان - استعمله كاصطلاح صوفى فلسفى ، مرادفا للحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل ، او حقيقة الحقائق او العماء او العقل الاول او نفس الرحمن ، او الروح الاعظم [(٣)] . (وهو ماسماه الفلاسفة بالكلمة The Logos) وجعله دعامن دعائم فلسفته وحدة الوجود ، حيث يريد به الحق المتجلى لنفسه فى نفسه فى صور اعيان الممكنات ، قبل ظهورها

---

(١) جـ ٣ ص ٧٧ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية " ص ١٠ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٢٥ .

فى الوجود الخارجى [١] ، اى انه العالم المعقول كما هو فى ذات الله العاقلة له ، والعاقل والمعقول والعقل شئ واحد [٢] ، يقول ابن عربى " واول صورة ظهر فى الفلك العمائى صور الروحانيات المهيمات ، الذى منها القلم الالهى الكاتب العلام فى الرسالات ، وهو العقل الاول الفياض فى الحكميات والانباءات ، وهو الحقيقة المحمدية ، والحق المخلوق به عند اهل الاشارات وهو الروح القدس عند اهل الكشوف [٣] " ويقول ايضا " الممكنات هو العماء ، والظاهر فيه هو الحق ، والعماء هو الحق المخلوق به . . . [٤] " كما يقول ايضا " كل ماسوى الانسان خلق الا الانسان فانه خلق وحق ، فالانسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به اى المخلوق بسببه العالم . . . . فالغاية هى الامر المخلوق بسببه ماتقدم من اسباب ظهوره وهو الانسان الكامل [٥] "

واما ابن قسى فهو احمد بن الحسين (ت ٥٤٧هـ) لقب بابى القاسم ، شيخ طائفة المريدين ، قاد تلاميذه فى ثورة جويئة ضد المرابطين فى الاندلس ، فقبض عليه وقتل ، الف كتابا سماه " خلع النعلين " وكان ابن عربى " يجتمع بابنه فى تونس سنة ٥٩٠هـ فقرأ معه الكتاب ، ثم وضع عليه شرحا مفصلا [٦] " وقد ذكره كثيرا فى كتبه ،

---

(١) انظر ص ٤٨٠ من هذا البحث .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفية " ص ١٠ .

(٣) " الفتوحات المكية " جـ ٣ ص ٤٤٤ . وانظر ص ٣٥٥ و ، ص ٩٢ .

(٤) " الفتوحات المكية " جـ ٢ ص ٣١٢ . (٥) ن ك جـ ٢ ص ٣٩٦ .

(٦) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٥ ، و ، د ، محمد على ابو ريان " تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام " ص ٤١٧ ، ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربى =

ونقل كلامه لتأييد فلسفته ، حيث جاء في فصوص الحكم " قال ابن قسى فى خلعه : ان كل اسم الهى يتسمى بجميع الاسماء الالهية ونعته بها [1] "كما نقل ايضا قوله " ان كل اسم الهى على انفراد ، مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها [2] "

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى صدد شرح كلام ابن قسى الذى نقله ابن عربى " ان الله هو العلى بذاته من ناحية انه الموجود المطلق المتصف بكل نعت الظاهر بصور كل منعوت ، واما غير مسمى الله ، فاما ان يكون مجلى له او صورة فيه . فاذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو ، وان كان صورة فيه - والمراد بالصور هنا اسماء الله - كان للصورة نفس الكمال الذاتى الذى لمسمى الله لانها عينه ، اذ المسمى عين الذات فى رأيه . وهذا رأى قال به المعتزلة من قبل .... ان صور الموجودات هى هو ، بمعنى انها مجالى او مظاهر لوجوده ، لا بمعنى ان اى مجلى منها هو الذات كما قال النصارى فى المسيح ، وفى الوقت نفسه ، لا هى غيره لانه لا يوجد غيره [3] " فالاسماء الالهية واحدة لا كثرة فيها . وهكذا عرفنا مجموعة مصادر ابن عربى المهمة ، ويعتبر هؤلاء الثلاثة الصوفية ، مصادره المباشرة . واخيرا نجد مصدرا صوفيا آخر ولكنه غير مباشر ، وهو الحلاج . وفى الواقع لم يكن الحلاج يوما من الايام من القائلين بوحدة الوجود ، بل كان يؤمن بالحلول ، كما سبق بيان ذلك ، ولكن ابن عربى اهتم كثيرا باقواله ، وعنى به عناية خاصة

= عليه مخطوطا فى مكتبة ايا صوفيا استانبول (د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٦ و ، ص ٢٥٦) .

(١) ص ٧٩ . (٢) نفسه ص ١٨٠ .

(٣) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٥ وانظر ص ٢٥٤ .

من بين الصوفية ، لدرجة انه الف كتابا يفسر فيه رموز الحلاج واصطلاحاتـــــه ، سماه " السراج الوهاج " فى شرح كلام الحلاج "[1] ولا شك ان ابن عربى استقـــى منه واستفاد من اقواله كثيرا .

فاول مانجد من اثار الحلاج فى كلام ابن عربى " اصطلاحين نصرانيين " وهمـا " اللاهوت والناسوت . ويجب ان لا ننسى ان الحلاج كان ينظر الى اللاهـــــوت والناسوت (الله والكون) شيئين مختلفين ومنفصلين ، ذاتا وطبيعة ،ويؤمـــــن الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية - ان اللاهوت يمكنه ان يحل فى الناســـوت بعد اجتياز الرياضة الشاقة وازالة العائقات المتنوعةبينهما ، كما سبق ذكره[2] .

بينما ابن عربى يرى ان اللاهوت والناسوت امران اعتباريان لحقيقة واحدة . يقـــول ابن عربى " اعلم ان من خصائص الارواح انها لا تطأ شيئا الا حييىذلك الشـــــئ وسرت الحياة فيه . . . . فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى لاهوتـــــا . والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح ،فسمى الناسوت روحا بما قام به[3] "

فاخذ ابن عربى من الحلاج نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت، ولكنه اعتبرهما مجرد وجهين لحقيقة واحدة . فاذا نظرنا الى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، واذا نظرنا الى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا ، وصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الانسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات مراد فتـان

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفية" ص ٢٨ .

(٢) انظر ص ٣٤٠ من هذا البحث. (٣) " فصوص الحكم " ص ١٣٨ .

لصفتى الباطن والظاهر او لكلمتى الجوهر والعرض [١] " وتكون الحياة الحادثة والحياة القديمة ، وجهين لجوهر واحد هو الحياة فى مفهومها الشامل [٢] .

ومن القضايا التى اخذها ابن عربى من الحلاج ايضا " قضية ايمان فرعون . فقد تكلم ابن عربى عن ذلك فى الفص الخامس والعشرين (فص موسوية) كلاما طويلا [٣] . خلاصته ان فرعون مات مؤمنا ، وكان (موسى) قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق ، فقبضه طاهرا مطهرا ، ليس فيه شئ من الخبث ، لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام . والاسلام يجب ماقبله ، وجعله اية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله .فلو كان فرعون ممن يئس مابادر الى الايمان . . . الخ [٤] " يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى بيان فلسفة ابن عربى خاصة فى معنى الارادة الالهية : للحق وجهان فى الحكم على احوال واعمال المكلفين . الوجه الاول الحكم عليها من ناحية الارادة الالهية . والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الامر الالهى . والاول هو الحكم الارادى والثانى هو الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بان يفعل كيت وكيت او ينهاه عن فعل كيت وكيت ، ويريد فى الوقت نفسه ان هذه الاوامر والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصيها البعض الآخر ، فان اتى فعل العبد مطابقا لما امر به او نهى عنه سمى ذلك طاعة

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٣٦ .

(٢) د ،عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٤٦٢ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٩٧ - ٢١٣ . (٤) " فصوص الحكم " ص ٢٠١ .

وان خالف ما امر به او نهى عنه سمى معصية ، وعلى ذلك كله كفر فرعون ومعـــــاص العباد جميعا فى اتفاق تام مع ماارادە الله ، فلا توصف اعمال العباد فى ذاتهـا بانها طاعة او معصية ، خيراوشر ، بل هى افعال تقضيها طبيعة الوجود [1] "

كما اخذ ابن عربى كذلك عن الحلاج ، فلسفة النور المحمدى او حقيقـــة الحقائق او الانسان الكامل ، ونظرية وحدة الاديان ، وقد سبق ذكر هـــــذه النظريات كلها فى الصفحات السابقة ، فلا حاجة الى اعادتها .

نكتفى بهذا القدر فى بيان مصادر ابن عربى التى استقى منها لبنـــاء فلسفته وحدة الوجود ، سواء كانت المصادر مباشرة او غير مباشرة ، والآن نأتـــى الى بيان بطلان كلامه وكلام ابن سبعين ، ونقدهما نقدا علميا وموضوعيا.

---

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٠٣ .

ـ نقد وبيان بطلان فلسفة وحدة الوجود :-

اعتقد ان مجرد ذكر آراء ابن عربى وابن سبعين يكفى للعاقل ان يعرف بطلان فلسفة " وحدة الوجود " وتهافتها ، وذلك لان وحدة الوجود ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة ، ولا هى عقيدة صحيحة من الاديان السماوية ، بل هى خرافات وأوهام يرفضها العقل والشرع والفطرة معا . لذلك اتفقت المذاهب والفرق الاسلامية ، سلفا وخلفا ، حتى الفلاسفة ، على بطلانها وتهافتها . وذلك لان وحدة الوجود تقوم على أساس نفى ثبوت الحقائق المشاهدة المحسوسة . وقد اتفق العقلاء ان الحقائق ثابتة الوجود ، ونفيها يدل على فساد العقل والمخيلة . وادل دليل على ثبوتها هو نفيها ، اذ فى نفيها ثبوتها ، اذ النفى حقيقة من الحقائق ، فاثباته يعنى اثبات لحقيقة من الحقائق [1] " ومعروف لدى قارىء كتب الفلسفة او علم الكلام ان منكرى ثبوت الحقائق هم السوفسطائيون [2] .

---

(١) عبد الله على الملا " رد الفصوص" للملا على القارى ، ج ١ قسم الدراسة ص ٤٧٧ .

(٢) كان اسم "سوفيسطوس " يدل فى الاصل على المعلم فى اى فرع كان من العلوم والصناعات وبنوع خاص على معلم البيان ، ثم لحقه التحقير فى عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، ومتجرين بالعلم ، لذلك وضعهم المسلمون تحت اسم مبطلى الحقائق ، وعرفوا شكهم فى العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط فى مقياس المعرفة الانسانية ، حتى اطلقت السفسطة عند الفلاسفة على الحكمة المموهة ، وعند المنطقيين على القياس المركب من الوهميات . وقيل ان السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل ، ويقصد به خداع الآخرين ، والسوفسطائى هو المنسوب الى السفسطة ، فيقال فيلسوف سوفسطائى ، او نظرية سوفسطائية ، بمعنى نظرية ضعيفة الاساس ، متهافتة المبادىء . وكبار السوفسطائيين هم " بروتاغوراس" صاحب مذهب " العندية" القائل ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس . و" غورغياس " صاحب مذهب " العنادية " القائل باللاوجود اصلا ، وان الحقائق سراب =

وخاصة العنادية " وهي مذهب " غورغياس[1] " الذى وضع كتابا " فى اللاوجود " وتتلخص اقواله فى قضايا ثلاث " الأولى " لا يوجد شئ. والثانية: اذا كان هناك شئ فالانسان قاصر عن ادراكه . والثالثة: اذا فرضنا ان انسانا ادركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره من الناس[2] ". وبطلان كلامه واضح جدا . يقول الرازى " انا لا نشتغل بالجواب عنها (الشبهة) لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، واذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات، اعنى الفرق بين وجود الالم وعدمه[3] .

= ليس لها ثبوت. و " بيرون " صاحب مذهب " اللاأدرية " القائل بالتوقف فى وجود كل شئ وعلمه . (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٥ - ٤٩ ، ود ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٦٥ - ١٨٠ ، و" موسوعة الفلسفة " جـ ١ ص ٥٨٦ - ٥٩٣ ، و، د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " جـ ١ ص ٥٦٨ - ٦٦٠) يقول نصير الدين الطوسى " ان السوفسطائية ، قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث طوائف ، " اللاأدرية " وهم الذين قالوا : نحن شاكون وشاكون فى اناشاكون وهلم جرا . و" العنادية " وهم الذين يقولون : مامن قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة بمثليها فى القوة والقبول عند الاذهان . و" العندية " وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس فى نفس الامر شئ حق (تلخيص المحصل تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، ص ٤٠ المطبوع مع كتاب " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " لفخر الدين الرازى) .

(١) ولد فى ليونتيوم من اعمال صقلية ، ومات فى تساليا (٤٨٠ - ٣٧٥ق م) اخذ العلم من انباذوقليس ، عنى باللغة والبيان ، فكان افصح أهل زمانه وابلغهم (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٨) .

(٢) ن ك ن ص .

(٣) محصل افكار المتقدمين والمتأخرين " ص ٤٠ .

فان ابوا الا الاصرار اوجعوا ضربا واصلوا نارا [1] " فاذا اثبت العقل الحقائق على ماهي عليه في الخارج ، ومنعت من ابطالها ، كان ذلك وحده كاف في اثبات التمييز والتباين بين تلك الحقائق المتعددة ، منها التفريق بين الخالق والمخلوق ، والرب والعبد ، حقيقة بمعنى ان يكون لكل حقيقة ذات وماهية مستقلة بها ، وفي هذا ابطال لمذهب وحدة الوجود ، اذ قوام هذا المذهب ابطال وجود الماهيات والحقائق المتعددة حقيقة ، فاذا ثبتت الحقائق والماهيات المتعددة في هذا الكون بطل هذا المذهب من اساسه [2] . فاصحاب وحدة الوجود ليسوا الا اصحاب الوهم والخيال ، الذين قرروا بإقالة عقلهم ، بل هم اصحاب هوس وجنون ، بالاضافة الى ذلك ان وحدة الوجود ، فكرة تناقض ماعلم من الدين بالضرورة ، اذ يلزم من القول بوحدة الوجود ، استواء الخالق والمخلوق ، والرب والعبد ، والله والكون ، بمافيه من قبائح وقاذورات وانجاس وارجاس ، فكلها عين الله تعالى عن ذلك ، وهذا يتناقض مع النصوص التي دلت على التفريق بين الله والكون ، وتميزه تعالى عنه حقيقة في ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته . فلله تعالى ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللكون ماهيته وحقيقته الخاصة به ، والله متصف بكل صفات الكمال ، والمخلوق متصف بصفات النقص ، فكيف يجرأ أحد ادعى بانه مسلم ان يقول ان الخالق هو المخلوق ، والرب هو العبد ، والله هو الكون .

هناك آيات كثيرة جدا تنص على ذلك ، منها قوله تعالى " افمن يخلق كمن لا يخلق ،

---

(١) الايجي " المواقف في علم الكلام " ص٢١ .

(٢) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القاري " ج ١ قسم الدراسة ، ص ٤٧٨ .

افلا تذكرون[١]" وقوله تعالى ايضا " ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له[٢]" وايضا " والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون"[٣] وايضا " ام خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون"[٤] وايضا " ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين"[٥] وايضا" إنه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط"[٦] وايضا " ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد"[٧] وايضا " هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه"[٨] وايضا " يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم"[٩] وايضا " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"[١٠] وغير هذه الآيات التى تنص قطعا على ان الكون مخلوق والله هو الخالق وحده ، فلا اتصال بينهما من ناحية الوجود ، كثير جدا ، وهذا مما علم من الدين بالضرورة .

ثم يترتب عن فلسفة وحدة الوجود ، وحدة الاديان ، والغاء الثواب والعقاب والغاء التكاليف ، وعقيدة الجبرية وغيرها من القضايا التى جاء الاسلام بل الاديان السماوية كلها لابطالها ، فالانبياء والمرسلون انما جاؤا لدعوة الناس الى دين الحق دين التوحيد ، والايمان بالبعث والحساب والجزاء ، بالثواب او العقاب ، الجنة او النار ، وبالتالى اقرار المسئولية الفردية ، قال تعالى " من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها"[١١] وايضا " من كفر فعليه كفره ، ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون"[١٢]

---

(١) النحل ١٧ . (٢) الحج ٧٣ . (٣) النحل ٢٠. (٤) الطور ٣٥ .
(٥) الاعراف ٥٤ . (٦) يونس ٤ . (٧) ابراهيم ١٩ . (٨) لقمان ١١ .
(٩) البقرة ٢١ . (١٠) الذاريات ٥٦ . (١١) فصلت ٤٦ . (١٢) الروم ٤٤ .

وايضا " وان ليس للانسا ن الا ماسعى ، وان سعيه سوف يرى "[١] وايضا " واقيمـــوا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين "[٢] وايضا " وعد الله الذين امنوا وعملـــوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم "[٣] وايضا " وعد الله المنافقين والمنافقات والكفـــار نار جهنم خالدين فيها ، هى حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم "[٤] وايضا " وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله "[٥] وامثال هـــذه الآيات كثيرة .

والحاصل ان وحدة الوجود مرفوضة عقلا وشرعا وفطرة ، بل هى كفر صريح بـــواح ، مابعده كفر ! من اجل ذلك ، نجد العلماء والباحثين ، متفقين على رفضها وبيـــان بطلانها ، وفى مقدمتهم " شيخ الاسلام ابن تيمية " .

---

(١) النجم ٣٩ - ٤٠ . (٢) البقرة ٤٣ . (٣) المائدة ٩ .
(٤) التوبة ٦٨ . (٥) الانعام ١٥٣ .

ـ كلام شيخ الاسلام فى ابطال وحدة الوجود :-

اهتم شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله اهتماما كبيرا فى الرد على اصحاب وحدة الوجود ، واذا تصفحنا مجموع فتاويه ومجموعة رسائله نجد فيها كلاما شاملا وافيا ، وفى نفس الوقت ، دقيقا وعميقا ، وبكل انصاف ، حيث وضع الكتاب والسنة امامه كمقياس وميزان يتمسك به دائما ، فى كل قضية ، خاصة قضية العقيدة والتصوف بالذات ، وهذا ماسيتضح لنا من خلال السطور الآتية .

وكان شيخ الاسلام يسمى اصحاب وحدة الوجود بالاتحادية ، وذلك بناء على ان الكثرة صارت وحدة وهم اما على مذهب ابن عربى الذى يجعل الوجود غير الثبوت ، ويقول ان وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصبح الاتحاد بين الوجود والثبوت ، واما على قول من لا يفرق ، فيقول ان الكثرة الخيالية صارت وحدة ، بعد الكشف او الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية[1] . ورأى شيخ الاسلام ان مقالة ابن عربى - وهى مع كونها كفرا - فهو اقربهم الى الاسلام لما يوجد من كلامه من الكلام الجيد كثيرا ، ولانه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره ، بل هو كثير الاضطراب فيه ، وانما هو قائم مع خياله الواسع الذى يتخيل فيه الحق تارة والباطل اخرى ، والله اعلم بما مات عليه[2] .

ولما كان اصلهم الذى بنوا عليه ان وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ١٨٢ ، و جـ ٤ ص ٧ ، و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٤١ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٨ ، و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٤٣ .

والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجود الرب ، لا انه متميز عنه منفصل عن ذاته ، وان كان مخلوقا له ، مربوبا مصنوعا له، قائما به ، وهم يشهدون ان في الكائنات تفرقا وكثرة ظاهرة بالحس والعقل فاحتاجوا الى جمع يزيل الكثرة ، ووحدة ترفع التفرق مع ثبوتها ، فاضطربوا على ثلاث مقالات . ومقالة ابن عربى مبنية على اصلين ، الاصل الاول "ان المعدوم شئ ثابت في العدم ، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة ، لكن هؤلاء وان ابتدعوا هذه المقالة التى هى باطلة في نفسها ، فهم يعترفون بان الله خلق وجودها ، ولا يقولون ان عين وجودها عين وجود الحق . واما صاحب فصوص الحكم واتباعه ، فيقولون عين وجودها عين وجود الحق ، فهى متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالم بها ، وهؤلاء القائلون بان المعدوم شئ ثابت في العدم يقولون ان الماهيات والاعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وان وجود كل شئ قدر زائد على ماهيته . وقد يقولون الوجود صفة للموجود ، والذين يقولون بان عين المعدوم ثابتة في القدم ، او بان مادته قديمة ، يقولون بان اعيان جميع هذه الاشياء ثابتة في القدم ، وان مواد جميع العالم قديمة دون صوره [1] . وانما نشأ الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا ان الله تعالى يعلم مالم يكن قبل كونه او "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (يس ٨٢) فرأوا ان المعدوم الذى يخلقه يتميز في علمه وارادته وقدرته ، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الامر كذلك ، وانما هو متميز في علم الله وكتابه [2] "، وثبوت شئ

---

(١) "مجموعة الرسائل والمسائل" جـ ٤ ص ٨ - ٩ ، و"مجموع الفتاوى" جـ ٢ ص ١٤٣ - ١٤٥ باختصار.

(٢) "مجموعة الرسائل والمسائل" جـ ٤ ص ٩ و "مجموع الفتاوى" جـ ٢ ص ١٤٥ .

فى العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه فى الخارج ، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه كما فى صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم قال " ان الله كتب مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة "[(١)] فان الشئ لا يكون قبل كونه ، واما كون الاشياء معلومة لله قبل كونها فهذا حق لا ريب فيه ، وكذلك كونها مكتوبة عنده او عند ملائكته ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وجاءت به الاثار ، وهذا العلم والكتاب هو القدر الذى ينكره غالية القدرية[(٢)] .

فينبغى للعاقل ان يفرق بين ثبوت الشئ ووجوده فى نفسه ، وبين ثبوته ووجوده فى العلم ، فان ذاك هو الوجود العينى الخارجى الحقيقى ، واما هذا فيقال له الوجود الذهنى والعلمى ، وما من شئ الا له هذان الثبوتان ، والعلم يعبر عنه باللفظ ، ويكتب اللفظ بالخط ، فيصير لكل شئ اربعة مراتب ، وجود فى الاعيان ، ووجود فى الاذهان ، ووجود فى اللسان ، ووجود فى البنان ، وجود عينى ، وعلمى ولفظى ، ورسمى[(٣)] . فاما اثبات وجود الشئ فى الخارج قبل وجوده فهذا امر معلوم الفساد بالعقل والسمع ، وهو مخالف للكتاب والسنة والاجماع[(٤)] .

بهذا البيان الشافى الكافى من شيخ الاسلام رحمه الله ، انقض احد الاصلين الذى

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ١٠ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٤٦ .

(٢) ن ك جـ ٤ ص ١٥ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٥٢ .

(٣) ن ك جـ ٤ ص ٢٠ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٥٨ .

(٤) ن ك جـ ٤ ص ٢١ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٥٩ .

بنى ابن عربى فلسفته عليهما ، وبقى اصل آخر ، وهو " وجود الاعيان نفس وجود الحق وعينه " فهنا بين لنا شيخ الاسلام ان فى كلام ابن عربى هذا ، انكار وجود الحق وانكار خلقه لمخلوقاته ، فهو منكر للرب الذى خلق فلا يقر برب ولا خلق ، ومنكر لرب العالمين ، فلا رب ولا عالمون مربوبون ، اذ ليس الا اعيان ثابتة ووجود قائم بها ، فلا الاعيان مربوبة ولا الوجود مربوب ، ولا الاعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق ، وهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمجلى والمتجلى ، لان المظاهر عنده هى الاعيان الثابتة فى العدم ، واما الظاهر فهو وجود الخلق (١) .

واذا كان الاصل الاول قد ابتدع فى الاسلام من نحو اربعمائة سنة ، وابن عربى وافق اصحابه ، فان الاصل الثانى هذا ، هو الذى ابتدعه وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء ، وهو قول بقية الاتحادية (وحدة الوجود) لكن ابن عربى اقربهم الى الاسلام واحسن كلاما فى مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر ، فيقر الامر والنهى والشرائع على ماهى عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الاخلاق والعبادات ، ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم ، فينتفعون بذلك وان كانوا لا يفقهون حقائقه (٢) .

ويستمر شيخ الاسلام فى دحض فلسفة وحدة الوجود وتفنيدها ، متمسكا باسلوبه

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٢٢ و جـ ١ ص ١٨٣ و" مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٦٠

(٢) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٤٧٠ - ٤٧١ .

العلمي والادلة الواضحة ، مع البراهين القوية ، حتى لا يستطيع احد ان ينكرها الا متعصب أعمى او جاهل مكابر . يقول رحمه الله " اصل ضلال هؤلاء انهم لم يعرفوا مباينة الله سبحانه للمخلوقات وعلوه عليها ، وعلموا انه موجود ، فظنوا ان وجوده لا يخرج عن وجودها ، بمنزلة من رأى شعاع الشمس فظن انه الشمس نفسها . فان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجماع سلف الامة ، وكما علم العلو والمباينة بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح "(١) قولهم بان الوجود واحد بمعنى ان الموجودات اشتركت في معنى الوجود ، فهذا صحيح ، لكن الموجودات المشتركات في مسمى الواحد لا يكون وجود هذا (منها) عين وجود هذا ، بل هذا اشتراك في الاسم العام الكلي ، كالاشتراك في الاسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس ، فالاشتراك في هذه الاسماء هو مستلزم لتباين الاعيان ، وكون احد المشتركين ليس هو الاخر ، وهذا مما به يعلم ان وجود الحق مباين للمخلوقات ، اعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود . فاذا كان وجود الفلك مباينا مخالفا لوجود الذرة والبعوضة فوجود الحق تعالى اعظم مباينة لوجود كل مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر "(٢) فان لم يكن في الوجود غير بوجه من الوجوه لزم ان يكون كلام الخلق واكلهم وشربهم ونكاحهم وزناهم وكفرهم وشركهم وكل مايفعلونه من القبائح هو نفس وجود الله ، ومعلوم ان من جعل هذا صفة الله كان اعظم الناس كفرا وضلالا ، فمن قال انه عين وجود الله كان اكفر واضل ، فان

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ٨٢ - ٨٣ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢٩٧ .

(٢) ن ك جـ ١ ص ١٢٢ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٥٠ .

الصفات والاعراض لا تكون عين الوجود القائم بنفسه ، وقد علم بالكتاب والسنة والاجماع وبالعلوم العقلية الضرورية اثبات غير الله تعالى ، وان كل ماسواه من المخلوقات فانه غير الله تعالى ليس هو الله ولا صفة من صفات الله ، ولهذا انكر الله على من عبد غيره ولو لم يكن هناك غير لما صح الانكار[1] . قال تعالى " قل افغير الله تأمرونى اعبد ايها الجاهلون (الزمر ٦٤) وقال تعالى : قل اغير الله اتخذ وليا (الانعام ١٤) وقال تعالى : افغير الله ابتغى حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا (الانعام ١١٤) .

أما تمثيل ابن عربى الكون بالمرآة فقد قال شيخ الاسلام ان هذا تمثيل فاسد ، وذلك ان الناظر فى المرآة مثال نفسه فيرى نفسه ، وكذا المرآة لا يرى نفسه بلا واسطة فقولهم بوحدة الوجود باطل ، وبتقدير صحته ليس هذا مطابقا له ، فلو قدر ان الانسان يرى نفسه فى المرآة ، فالمرآة خارجة عن نفسه فرأى نفسه او مثال نفسه فى غيره ، والكون عنده ليس فيه غير ولا سوى ، فليس هناك مظهر مغاير للظاهر ، ولا مرآة مغايرة للرائى . وقال ان الكون مظاهر الحق ، فان قال: المظاهر غير الظاهر لزم التعدد وبطلت الوحدة، وان قال المظاهر هى الظاهر لم يكن قد ظهر شئ فى شئ ولا تجلى شئ فى شئ ولا ظهر شئ لشئ[2] . وذكر شيخ الاسلام بعض الحكاية المضحكة ، اذ قال بعض شيوخ وحدة الوجود " من قال ان فى الكون سوى الله فقد كذب ، فقال له آخر فمن الذى يكذب ؟ فافهم ، وهذا لانه اذا لم يكن موجود سوى الواجب بنفسه كان

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٤-١٢٥ و" مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣٥٢-٣٥٣

(٢) ن ك ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ ، ومجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣١٨-٣١٩ .

هو الذى يكذب ويظلم ويأكل ويشرب[1] " وهذه المقالات وامثالها من أعظم الباطل ، والوجوب انكارها ، فان انكار هذا المنكر اولى من انكار دين اليهود والنصارى ، واقوال هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى ، وان ضرر هذه على المسلمين اعظم من ضرر السموم التى يأكلونها. فان هؤلاء يسقون الناس شراب الكفر والالحاد فى آنية انبياء الله واوليائه ، ويلبسون ثياب المجاهدين فى سبيل الله وهم من المحاربين لله ورسوله ، ويظهرون كلام الكفار والمنافقين ، فى قوالب الفاظ أولياء الله المحققين[2] . فهؤلاء اكفر من اليهود والنصارى من وجهين " الاول من جهة ان اولئك قالوا : ان الرب يتحد بعبده الذى قربه واصطفاه بعد ان لم يكونا متحدين ، وهؤلاء يقولون مازال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره . والثانى من جهة ان اولئك خصوا ذلك بمن عظموه كالمسيح ، وهؤلاء جعلوا ذلك ساريا فى الكلاب والخنازير والقذر والاوساخ . واذا كان الله تعالى قال " لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم (المائدة ١٧) فكيف بمن قال ان الله هو الكفار والمنافقون والمجانين والانجاس والانتان وكل شئ . واذا كان الله قد رد قول اليهود والنصارى لما قالوا " نحن ابناء الله واحباؤه (المائدة ١٨) وقال لهم: قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق (المائدة ١٨) فكيف بمن يزعم ان اليهود والنصارى هم اعيان وجود الرب الخالق ، ليسوا غيره ولاسواه ، ولا يتصور ان يعذب الا نفسه[3] . ثم بين

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ٩٠ . (٢) ن ك جـ ١ ص ١٣٠ .

(٣) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٢٩-٣٠ و"مجموع الفتاوى" جـ٢ص ١٧٢- ١٧٣ .

شيخ الاسلام بالتفصيل ان اصحاب وحدة الوجود ، اكفر من اليهود والنصارى ، من عدة وجوه . منها : ان هذه الحقائق الكونية التى كانت معدومة فى نفسها مشهودة اعيانها فى علمه فى تجليه المطلق الذى كان فيه متحدا بوحدته الذاتية ، هل خلقها وجعلها موجودة بعد عدمها ام لم تزل معدومة ؟ فان كانت لم تزل معدومة فيجب ان لا يكون شئ من الكونيات موجودا ، وهذا مكابرة للحس والعقل والشرع ، ولا يقوله عاقل . وان كانت صادرة موجودة بعد عدمها امتنع ان تكون هى اياه ، لان الله لم يكن معدوما فيوجد ، ووجب حينئذ ان يكون ماصار به المعدوم موجودا ليس هو الله ، بل هو خلقه ." ومنها " ان قولك " ظهر الحق " وتجلى ، وهذه مظاهر الحق ومجاليه وهذا مظهر الهى ، ومجلى الهى ، ونحو ذلك اتعنى به ان عين ذاته حصلت هناك ، او تعنى به انه صار ظاهرا متجليا لها بحيث تعلمه ، او تعنى به انه ظهر لخلقه بها وتجلى بها . فان عنيت الاول فقد صرحت بان عين المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هى ذات الله . وهذا الكفر اعظم من كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح ابن مريم ، وان الله هو ثالث ثلاثة ، وان الله يلد ويولد ، وان له بنين وبنات . وان عنيت انه صار ظاهرا متجليا لها ، فهذا حقيقة امر صار معلوما لها ، ولا ريب ان الله يصير معروفا لعبده ، لكن كلامك فى هذا باطل من وجهين " من جهة انك جعلته معلوما للمعدومات التى لا وجود لها لكونه قد علمها ، واعتقدت انها اذا كانت معلومة يجوز ان تصير عالمة ، وهذا عين الباطل ، من جهة انه اذا علم ان الشئ سيكون لم يجز ان يكون هذا قبل وجوده عالما قادرا فاعلا . ومن جهة ان هذا ليس

حكم جميع الكائنات المعلومة ، بل بعضها هو الذى يصح منه العلم ، ومنها " انك قد صرحت بانه تجلى لها وظهر لها ، لا انه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، والله قد اخبر فى كتابه انه يجعل فى هذه المصنوعات آيات . ثم ان لفظ التجلى والظهور غير مأثور ، وفيه ايهام واجمال ، فان الظهور والتجلى يفهم منه الظهور والتجلى للعين لاسيما لفظ المتجلى ، وان استعماله فى التجلى للعين هو الغالب . واذا كان عندهم ان المرئى بالعين هو الله فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين ، بل قد ثبت فى صحيح مسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال " واعلموا ان احدا منكم لن يرى ربه حتى يموت ، ولاسيما اذا قيل " ظهر فيها وتجلى ، فان اللفظ يصير مشتركا بين ان تكون ذاته فيها او تكون قد صارت بمنزلة المرآة التى يظهر فيها مثال المرئى ، وكلاهما باطل ، فان ذات الله ليست فى المخلوقات ولا فى نفس ذاته ترى المخلوقات ، كما يرى المرئى فى المرآة ، ولكن ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له ، وانها آيات له على نفسه وصفاته سبحانه وبحمده ، كما نطق بذلك كتاب الله [1] . وايضا هذان (الظهور والتجلى) عبارة عن الرب فان عنيت بالظهور الوجود ، فيكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، فكيف يتصور تكرر وجوده ، وكيف يتصور ان يكون قد وجد فى نفسه بعد ان لم يكن موجودا فى نفسه ؟ وان عنيت الوضوح والتجلى فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى ، اذ العالم بعد لم يخلق ، فكيف يتصور ان يكون متجليا لنفسه بعد ان لم يكن متجليا ؟ فان قلت انه كان متجليا

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٣٢ - ٣٥ باختصار و" مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٧٧ - ١٨٠ .

لنفسه بوجدته فهذا كفر وتناقض .[1]

فتدبر مافى مذهبه من الكفر الذى "تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدّا (مريم ٩٠) ومافيه من جحد خلق الله وامره ، وجحود ربوبيته والوهيته ، وهو معلوم الفساد بأدنى عقل وايمان ، وايسر مايسمع من كتاب وقرآن .

وكان ابن عربى " اثبت عينا ثابتة قبل وجوده ، وكل ماكان موجودا من الاعيان والصفات والجواهر والاعراض فعينه ثابتة قبل وجوده ، والرب لا يقدر الا على تجليه فى تلك الاعيان الثابتة فى العدم الغنية عنه ، فقدرته محدودة بها مقصورة عليها ، مع غناها عنه ، وثبوت حقائقها بدونه ، فلا يقدر الا على ماوجد ، لان ماوجد فعينه ثابتة فى العدم ، ولا يقدر على اكثر من ظهوره فى تلك الاعيان . وهذا التجلى فيه من الكفر مالا يرضاه غيره من الضالين[2] . وزعم ابن عربى ان التجلى الذاتى بصورة استعداد المتجلى والمتجلى له مارأى سوى صورته فى مرآة الحق ، وانه لا يمكن ان يرى الحق مع علمه بانه مارأى صورته الا فيه ، وضرب المثل بالمرآة فجعل الحق هو المرآة والصورة فى المرآة هى صورته[3] . فتدبر هذا لتعلم مايعتقده من ذات الحق واسمائه وان ذات الحق عنده هو نفس وجود المخلوقات ، واسماؤه هى النسب التى بين الوجود والاعيان

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٣٧-٣٨ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٨٣ .

(٢) ن ك جـ ٤ ص ٥٩ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢١٢ .

(٣) ن ك جـ ٤ ص ٦١ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢١٤ .

واحكامها هى الاعيان . فكلامه اشتمل على الجحود لله ولاسمائه وصفاته وخلقه وامره ، وآياته ، فانه لم يثبت له اسما ولاية ، اذ ليس الا وجودا واحدا ، وهذا غاية الإلحاد والكفر[1] .

وعن قول ابن عربى ان آدم للحق بمنزلة انسان العين من العين الخ يقول شيخ الاسلام هذه الكلمات المذكورة المنكورة ، كل كلمة منها هى الكفر الذى لا نزاع فيه بين اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، فضلا عن كونه كفرا فى شريعة الاسلام ، فان ذلك القول يقتضى ان آدم جزء من الحق تعالى ، وبعضه منه ، وانه افضل اجزائه وابعاضه ، وهذا هو حقيقة مذهب هؤلاء القوم[2] » وردا على قول ابن عربى " ان الحق المنزه هو الخلق المشبه ، يقول شيخ الاسلام ان صاحب فصوص الحكم وامثاله مثل القونوى والتلمسانى وابن سبعين واتباعهم ، مذهبهم الذى هم عليه ، ان الوجود واحد ، ويسمون اهل وحدة الوجود ، ويدعون التحقيق والعرفان ، وهم يجعلون وجود الخالق عين وجود المخلوقات .فكلما يتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم ، انما المتصف به عندهم عين الخالق ، وليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقات منفصل عنها اصلا ، بل عندهم ماثم غير اصلا للخالق ولاسواه . حتى ان عباد الاصنام لم يعبدوا غير الله عندهم ، لانه ماعندهم له غير ، ولهذا جعلوا قوله تعالى " وقضى ربك ان لاتعبدوا الاایاه " بمعنى قدر ربك ان لاتعبدوا الاایاه ،

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ٤ ص ٦١-٦٢ و" مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢١٥ .

(٢) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٢٢ .

اذ ليس عندهم غير له تتصور عبادته ،فكل عابد صنم انما عبد الله . ولهذا جعل صاحب هذا الكتاب ،عباد العجل مصيبين ، وذكر ان موسى انكر على هارون انكاره عليهم عبادة العجل . ولهذا يجعلون فرعون من كبار العارفين المحققين ، وانه كان مصيبا فى دعواه الربوبية ، ويكفيك معرفة بكفرهم ان من اخف اقوالهم ان فرعون مات مؤمنا بريا من الذنوب ، وقد علم بالاضطرار من دين اهل الملل المسلمين واليهود والنصارى ان فرعون من اكفر الخلق بالله ، بل لم يقص الله فى القرآن قصة كافر باسمه الخاص ، اعظم من قصة فرعون ، ولا ذكر عن احد من الكفار من كفره وطغيانه وعلوه اعظم مما ذكر عن فرعون ، فعلم ان ماقاله اعظم من كفر اليهود والنصارى [1] .

وقد اتفق سلف الامة وائمتها على ان الخالق تعالى بائن من مخلوقاته ، ليس فى ذاته شئ من مخلوقاته ، ولا فى مخلوقاته شئ من ذاته . والسلف والائمة كفروا الجهمية لما قالوا انه فى كل مكان ، وكان مما انكروه عليهم ، انه كيف يكون فى البطون والحشوس والاخلية ؟ فكيف بمن يجعل نفس وجود البطون والحشوش والاخلية والنجاسات والاقذار ؟ واتفق سلف الامة وائمتها ان الله ليس كمثله شئ ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله . وقال من قال من الائمة من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ماوصف الله به نفسه فقد كفر ، واين المشبهة المجسمة من هؤلاء ! فان هؤلاء غاية كفرهم ان يجعلوه مثل المخلوقات ، لكن يقولون هو قديم ، وهى

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٢٢ - ١٢٥ .

محدثة ، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات ، ونفس الاجسام المصنوعات . ويقولون ان النصارى ، انما كفروا لتخصيصهم حيث قالوا ان الله هو المسيح . ولما قرؤا هـــذا الكتاب على افضل متأخريهم قال له قائل : هذا الكتاب يخالف القرآن ، فقال : القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامنا هذا ، اى ان الرب هو العبد ! [1] فهـــو اكفر من اليهود والنصارى ، ومن لم يكفرهم فهو اكفر من اليهود والنصارى ، بل اكفـــر من عباد الاصنام ، لانهم كانوا مقرين بان الله خالق السموات والارض وخالق الاصنام . وهو اعظم كفرا من جهة انه جعل عابد الاصنام عابدا لله لا عابدا لغيره ، وان الاصنـــام من الله ، بمنزلة اعضاء الانسان من الانسان . وعباد الاصنام اعترفوا بانها غيره ، وانها مخلوقة ! [2] . فهؤلاء (اصحاب وحدة الوجود) ائمة كفر يجب قتلهم ، ولا تقبل توبـــة احد منهم ، فانه من اعظم الزنادقة الذين يظهرون الاسلام ويبطنون اعظم الكفـــر [3] . واعظم من كل شرك في العالم ، ومن شرك المجوس والحرنانيين ، فان اولئك وان جعلوا معه قديما ، اما الظلمة او النفس والهيولى ، فهم يقولون انه احدث العالم ، وانه ركبـه من النفس والهيولى القديمين ، وركبه من اجزاء النور والظلمة . وكفر هؤلاء أعظم فانهم لم يجعلوا له تأثيرا في الفلك ولا تصرفا بوجه من الوجوه . فهؤلاء تنقصوه وسلبوه الربوبية ، والالهية اعظم من اولئك [4] . فابن عربى وابن سبعين والتلمساني وامثالهم ، لا يجعلون للخالق وجودا مباينا لوجود المخلوق ، وهو جامع كل شر في العالم ، وهم يأخذون مـــن

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ .
(٢) ن ك جـ٢ص ١٢٩ - ١٣٠ .
(٣) ن ك جـ ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ .
(٤) جامع الرسل" جـ ١ ص ١٠٦-١٠٧ .

كلام الفلاسفة شيئا ، ومن الكلام الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئا ، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئا ، فيطوفون على ابواب المذاهب ، ويفوزون باخس المطالب[١] .

ويستمر شيخ الاسلام فى كشف حقيقة مذهب وحدة الوجود ، قائلا " ابن عربى وابن سبعين والقونوى هم ملاحدة ، يقولون " ان الله هو الوجود المطلق ، لا بشرط الاطلاق وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجبا وممكنا وواحدا وكثيرا. وهذا معنى قول ابن سبعين الاحاطة ، ومعلوم ان المطلق لا بشرط كالانسان المطلق لا بشرط - يصدق على هذا الانسان وهذا الانسان ، وعلى الذهنى والخارجى ، فالوجود المطلق ليس موجودا فى الخارج مطلقا بلا ريب ، وهذا ظاهر الفساد[٢] " ومعلوم ان الوجود مشهود ، وانه اما ممكن واما واجب ، فالذين يقولون ان الوجود كله واجب قديمة ومحدثة ، وليس فى الوجود موجود ان احدهما قديم والاخر محدث ، واحدهما واجب والاخر ممكن بل عين وجود المحدث الممكن هو عين وجود الواجب القديم ، فهم فى غاية السفسطة[٣] . وحقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ماثم موجود الا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه ، وهو القول الذى اظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون اولئك فى الاسم ، فاولئك يسمون هذا الموجود باسماء الله ، وهم لا يسمونه باسماء الله ، واولئك يحسبون ان الاله

---

(١) " جامع الرسائل " ج ١ ص ١٦٧ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١ ص ٢٩٠ .

(٣) ن ك ج ٨ ص ١٨٠ - ١٨١ .

الذى اخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، واولئك لا يقولون هذا ، واولئك لهم توجه الى الوجود المطلق ، واولئك ليس لهم توجه اليه [١] .

ويمكن ان يقال لصاحب وحدة الوجود ، انت الكامل فى نفسك ، الذى لا ترى عابدا ولا معبودا نعاملك بموجب مذهبك فتضرب وتوجع ، وتهان وتصفع ، واذا تظلم ممن فعل به ذلك واشتكى وصاح منه وبكى ، قيل له : ماثم غير ، ولا عابد ولا معبود ، فلم يفعل بك هذا غيرك ، بل الضارب هو المضروب والشاتم هو المشتوم ، والعابد هو المعبود . فان قال : تظلم من نفسه واشتكى من نفسه ، قيل له ايضا : فقل عبد نفسه ، فاذا اثبت ظالما ومظلوما وهما واحد ، قيل له : فاثبت عابدا ومعبودا وهما واحد . ثم يقال له : هذا الذى يضحك ويضرب ، هو نفس الذى يبكى ويصيح ؟ وهذا الذى شبع وروى ، هو نفس هذا الذى جاع وعطش ؟ فان اعترف بانه غيره اثبت المغايرة ، واذا اثبت المغايرة بين هذا وهذا ، فبين العابد والمعبود أولى وأحرى . وان قال : بل هو هو ، عومل معاملة السوفسطائية ، فان هذا القول من أقبح السفسطة ، فيقال : فاذا كان هو هو فنحن نضربك ونقتلك ، والشئ قتل نفسه واهلك نفسه [٢] . ففى كلامه جمع بين النقيضين ، وهو فى الاعتقاد غاية الفساد ، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا يمكن الجمع بينهما . وهؤلاء (اصحاب مذهب وحدة الوجود) يزعمون انه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح

---

(١) " درء تعارض العقل والنقل " جـ ٣ ص ١٦٣ .

(٢) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

العقل ، وانهم يقولون بالجمع بين النقيضين والضدين ، وان من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول ، ولا ريب ان هذا من افسد ماذهب اليه اهل السفسطة ، ولا ريب انهم اصحاب خيال وأوهام ، والخيال الباطل يتصور فيه مالا حقيقة له [(١)] "

وعن استدلال ابن عربى ومغالطته فى تفسير قوله تعالى "ومارميت اذ رميت الخ " يقول شيخ الاسلام " لم يرد (الله) به ان فعل العبد هو فعل الله تعالى كما تظنه طائفة من الغالطين ، فان ذلك لو كان صحيحا لكان ينبغى ان يقال لكل احد حتى يقال للماشى ، مامشيت اذ مشيت ولكن الله مشى ، ويقال مثل ذلك للراكب ، وللاكل والشارب والصائم والمصلى ونحو ذلك ، وطرد ذلك يستلزم ان يقال للكافر ماكفرت اذ كفرت ولكن الله كفر ، ويقال للكاذب ماكذبت اذ كذبت ولكن الله كذب ، ومن قال مثل هذا فهوملحد خارج عن العقل والدين . ولكن معنى الآية ان النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر رماهم ولم يكن فى قدرته ان يوصل الرمى الى جميعهم ، فانه اذا رماهم بالتراب وقال شاهت الوجوه ، ولم يكن فى قدرته ان يوصل ذلك اليهم كلهم ، فالله اوصل ذلك الرمى اليهم بقدرته ، يقول وما اوصلت ، اذ حذفت ولكن الله اوصل . فالرمى الذى اثبته له ليس هو الرمى الذى نفاه عنه وهو الايصال والتبليغ واثبت له الحذف والالقاء وكذلك اذا رمى سهما فاوصلها بقدرته [(٢)] ، والا فلا

---

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ١٠٩ و" مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٣١-٣٣٢ .

يجوز ان يكون المثبت عين المنفى ، فان هذا تناقض . والله تعالى - مع انه هو خالق افعال العباد - فانه لا يصف نفسه بصفة من قامت به تلك الافعال ، فلا يسمى نفسه مصليا ولا صائما ولا آكلا ولا شاربا فقوله " ماثم غير " هذا كفر صريح ، اذ لو لم يكن ثم غير لم يقل " افغير الله اتخذ وليا (الانعام ١٤) ولم يقل " افغير الله تأمرونى اعبد ايها الجاهلون" (الزمر ٦٤) فانهم كانوا يأمرونه بعبادة الاوثان ، ولم يقل " افغير الله ابتغى حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا (الانعام ١١٤) [(١)] . بل الله تعالى هو الغنى بنفسه عن كل ماسواه من كل وجه ، وكل ماسواه مفتقر اليه من كل وجه. وليس شئ افقر الى شئ من المخلوق الى الخالق ، ولا شئ اغنى عن شئ من الخالق عن المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق اليه وغناه عنهم شئ من انواع الفقر والغنى [(٢)] .

ثم يقول - وهذا دليل على ان شيخ الاسلام فى غاية الانصاف - هذه المعانى كلها قول صاحب الفصوص والله تعالى اعلم بما مات الرجل عليه ، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات ، ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم (الحشر ١٠) ونعلم ان المشركين عباد الاوثان والكفار اهل الكتاب يعترفون بوجود الصانع الخالق البارئ المصور الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ، ربهم

---

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١٠ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

رب آبائهم الاولين ، رب المشرق والمغرب، ولا يقول احد منهم انه عين المخلوقات ولا نفس المصنوعات ، كما يقول هؤلاء ، حتى انهم (اصحاب وحدة الوجود) يقولون: لو زالت السموات والارض زالت حقيقة الله (١) .

أما قول ابن عربى فى تفسير قوله تعالى "سنريهم آياتنا فى الافاق الخ " بان المراد بالآيات هو ظهور ذات الله تعالى فى الكون ، فهذا مغالطة واضحة جدا . اذ المراد به - والله اعلم - ان دلائل الله وحججه ، ستظهر لهؤلاء المشركين فى اقطار السموات والارض حتى فى انفسهم ، ليعلموا ان هذا القرآن حق ، وانه منزل من الله تعالى . ولو فرض ان المراد كما قال ابن عربى لقال تعالى "سنريهم ذاتنا ، لان الاية فى اللغة معناها دليل وعلامة ، وهذا معروف لدى الجميع (٢) .

---

(١) "مجموع الفتاوى" جـ ٢ ص ٤٦٩ .

(٢) أما الحديث القدسى الذى استدل به اكثر الصوفية وخاصة ابن عربى فهو كنت كنزا مخفيا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بى ، فعرفونى " وفى لفظ آخر ، فبى عرفونى " قال شيخ الاسلام ابن تيمية ، انه ليس من كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف . قال السخاوى : وتبعه الزركشى وشيخنا اى ابن حجر وقال السيوطى ، لا اصل له (عبد الله الملا : رد الفصوص" للملا على القارى ، جـ ٢ ص ٢٥ هامش) . وكذلك الحديث القدسى خلق الله آدم على صورته ، هذا الحديث ورد بالفاظ كثيرة ومختلفة معللا وغير معلل ، فقد رواه البخارى ومسلم واحمد والدار قطنى وابن خزيمة عن ابى هريرة ، مرفوعا بلفظ" خلق الله ادم على صورته ، طوله ستون ذراعا ، وللعلماء فى هذا الحديث كلام طويل ، وذلك متجه على عود الضمير فى قوله "على صورته "على من يعود ، لكن الاولى ان يعود الى آدم . وقال العراقى "وهذا هو الاصل فى عود =

والحاصل ان بعض مايظهر به كفر صاحب فصوص الحكم مايلى :

١ - قوله : إن الله لم يخلق شيئا ولا ابتدعه ولا برأه ولا صوره ، لأنه ماثم إلا وجوده والأشياء الثابتة فى العدم غنية عنه .

٢ - إن الله ليس رب العالمين، ولا مالك الملك ، اذ ليس إلا وجوده ، وهو لا يكون رب نفسه وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه ، اذ قالوا : انه هو ملك الملك ، بناء على أن وجوده مفتقر إلى الأشياء ، والأشياء مفتقرة إلى وجوده ، فالأشياء مالكة لوجوده فهو ملك الملك .

٣ - إن الله لم يرزق أحدا شيئا ، ولا أعطى أحدا شيئا ، ولم يصل منه إلى أحد لا خير ولا شر ، ولا نفع ولا ضرر ، لأن هذه الاشياء جميعها عين نفسه ومحض وجوده .

٤ - إن الله هو الذى يركع ويسجد ، ويخضع ويعبد ، ويصوم ويجوع ، وتصيبه الأمراض والأسقام ، وقد صرحوا بأنه موصوف بكل نقص وعيب ، فإنه ماثم من يتصف بالنقائص والعيوب غيره .

٥ - إن الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، والذين عبدوا ودا وسواعا ويغوث ويعوق ، ونسرا والذين عبدوا الشعرى والنجم والشمس والقمر ، والمسيح وعزيرا والملائكة ، والذين عبدوا الأصنام كلهم ماعبدوا إلا الله ، ولا يتصور أن يعبدوا غير الله ، بل الذين عبدوا أهواءهم فقد عبدوا الله [1] .

= الضمائر ، أنه يعود إلى أقرب مذكور وهو آدم (عبد الله الملا " رد الفصوص " للملا على القارى ، جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٢ هامش).

(١) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

وهكذا لقد لخص لنا شيخ الاسلام ابن تيمية بعض ما اشتمل عليه كتاب فصوص الحكم ، من كفر واضح ، وخروج عن الدين الاسلامى . أما قول ابن سبعين " رب مالك وعبد هالك ، وانتم كذلك ، الله فقط والكثرة وهم " فقد رد عليه شيخ الاسلام قائلا : هذا الكلام تناقض ، فان قوله وهم يقتضى متوهما فان كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم ، وان كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود . وكذلك ان كان المتوهم هو الله ، فقد وصف الله بالوهم الباطل ، وهذا مع انه كفر فهو يناقض قوله الوجود واحد . وان كان المتوهم غيره ، فقد اثبت غير الله ، وهذا يناقض اصله ، ثم متى اثبت غيرا لزمت الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهما ، بل تكون حقا [(١)] .

وقد جعل ابن سبعين الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة وكالصورة مع المادة ، فيجعلون الوجود الواجب جزءا من الممكن ، كما ان المطلق جزء من المعين ، فكل منهما مفتقر الى الآخر ، ومشروطا به [(٢)] . فقول ابن سبعين يشبه قول ابن عربى من حيث ان قوله يشبه قول اهل المادة والصورة ثم يجعل ابن سبعين وجود الحق هو الثابت بدءا الذى هو كالمادة ، والخلق هو المتنقل الذى هو كالصورة ، فهما مرتبطان لا يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر ، وفى هذا من الباطل والكفر ما لا يخفى على عاقل [(٣)] .

وهكذا لا شك ان نظرية وحدة الوجود - سواء لابن عربى او ابن سبعين - واضحة

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " جـ ١ ص ٩١ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٣٠٦-٣٠٧ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " جـ ٦ ص ١٦٣ .

(٣) " بغية المرتاد " تحقيق د ، موسى الدويش ، ص ٤١٧ - ٤٢١ .

جدا فى قضائه الكامل على اى دين منزل ، فضلا عن الاسلام ، وقضائه الكامل على معالم الالوهية بمعناها الدقيق . وهذه النظرية تؤدى الى الالحاد على اساس توكيدها لوحدة الاله مع اجزاء الكون الى حد يجعل القيام بالذات ، او الاستقلال عن هذه الاجزاء امرا مستحيلا ، ولا شك ان فى هذا تقديسا للطبيعة وجحودا للالوهية ، وان كان هذا الجحود مستورا يبدو فى صورة التأليه [1] .

او بعبارة اخرى ، لا فرق بين وحدة الوجود الطبيعية او المادية ، ووحدة الوجود الروحية ، فكلاهما واقع فى شباك الالحاد والكفر !

ولقد اصاب هينرش شيدر الحق ، عندما يقول " ان ابن عربى قد جعل فكرة الالوهية ، موضوعا لعملية منطقية شكلية رخيصة ، فالالهية والانسانية ليستا الا المظهرين المتماثلين لمذهب فى الواحدية ، قِبَلَى واحدٍ ، والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية ، مطلقة واحدة بعينها ، والفكرتان المتقابلتان قد صُيِّرتا شيئا واحدا [2] . . . . . فاصبح الله مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذا الجلال والاكرام . . . . واللغة الدينية لم تعد من جانبها الا مجرد ادوات للتعبير فى يد ذاتية تصّاعد الى اللامحدود ، بل الى ماهو محل جاف ، ذاتية لا ترى بعدُ غيرَ نورها هى ، ولا تسمع غير صوتها هى ، فاختفى عندها " الله والكون والانسان

---

(١) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٥١٥ .

(٢) نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٧٠ .

جميعـــــــــــا [1] .

هذا المستشرق الالمانى فهم فلسفة ابن عربى فهما جيدا ، واستطاع ان يعبر عنها بعبارة دقيقة ومختصرة . ومن الغريب جدا ان بعض العلماء المسلمين ظلوا يبحثـــــون عن المخرج والتأويل للدفاع عن كلام ابن عربى [2] ، باعتبار انه ولى من اولياء اللـــــه بل خاتمهم كما يدعيه .

ـ كلام ابن تيمية فى ابطال ادعائه بخاتم الاولياء :ـ

اتفق سلف الامةوائمتها وسائر اولياء الله على ان الانبياء افضل من الاوليـــــاء الذين ليسوا بأنبياء ، وقد رتب الله عباده السعداء المنعم عليهم اربع مراتب فقـــــال تعالى " ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبييـــــــن والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا " (النساء ٦٩) وافضل الامـــــم امةمحمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى " كنتم خير امة اخرجت للناس(آل عمران ١١٠) واغضل امة محمد القرن الاول ، وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير وجـــه ،

---

(١) " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ص ٨٠ .

(٢) منهم د ، عبد الحليم محمود ، وعبد القادر عطا ، و ، د ، حسن الشرقاوى ، والشيخ محمود الغـــراب.

خير القرون القرن الذى بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار افضل من سائر الصحابة قال تعالى " والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه (التوبة ١٠٠) وافضل السابقين الاولين " الخلفاء الاربعة " وافضلهم ابو بكر وعمر ، وهذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم باحسان وائمة الامة وجماهيرها . وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة على ان افضل هذه الامة بعد نبيها واحد من الخلفاء ولا يكون من بعد الصحابة افضل من الصحابة ، وافضل اولياء الله تعالى اعظمهم معرفة بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعا له . وقد ظن طائفة غالطة ان خاتم الاولياء افضل الاولياء قياسا على خاتم الانبياء ، ولم يتكلم احد من المشايخ المتقدمين بخاتم الاولياء الا محمد بن على الحكيم الترمذى ، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم انه خاتم الاولياء . ومنهم من يدعى ان خاتم الاولياء افضل من خاتم الانبياء من جهة العلم بالله ، وان الانبياء يستفيدون العلم بالله من جهته كما يزعم ذلك ابن عربى ، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع أنبياء الله واوليائه . كما يقال من قال : " فخر عليهم السقف من تحتهم " لا عقل ولا قرآن ، ذلك ان الانبياء افضل فى الزمان من اولياء هذه الامة ، والانبياء افضل من الاولياء فكيف الانبياء كلهم والاولياء انما يستفيدون معرفة الله ممن يأتى بعدهم ويدعى انه خاتم الاولياء ، وليس آخر الاولياء افضلهم ، كما ان آخر الانبياء افضلهم ، فان فضل محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالنصوص الدالة على ذلك .

ومن ادعى ان من الاولياء من له طريق الى الله لا يحتاج فيه الى محمد فهذا كافر ملحد . واذا قال انا محتاج الى محمد فى علم الظاهر دون الباطن او فى الشريعة دون الحقيقة ، فهو شر من اليهود والنصارى الذين قالوا ان محمدا رسول الى الاميين دون اهل الكتاب ، فان اولئك آمنوا ببعض وكفروا ببعض فاذا ادعى المدعى ان محمدا انما علم هذه الامور الظاهرة دون حقائق الايمان ، وانه لا يأخذ هذه الحقائق عن الكتاب والسنة ، فقد ادعى ان بعض الذى آمن به مما جاء به الرسول دون البعض الاخر ، وهذا شر ممن يقول : أو من ببعض واكفر ببعض ولا يدعى ان هذا البعض الذى آمن به أدنى القسمين (١) . وقد صرح ابن عربى : ان هذا العلم الذى هو تحقيقهم وتوحيدهم (وحدة الوجود) وحقيقته التعطيل ليس الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ، ومايراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة خاتم الاولياء ، حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته ، ينقطعان والولاية لا تنقطع ابدا . فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ماذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف بمن دونهم من الاولياء ، وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ، ولا يناقض ماذهبنا اليه ، فانه من وجه يكون اعلى ومن وجه يكون انزل (٢) " وهذا تصريح بان ولا يتهم

---

(١) " مجموع الفتاوى " ج ١١ ص ٢٢١ - ٢٢٦ و" الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان " تحقيق محمود عبد الوهاب فايد ص ٩٩ - ١٠٥ ، دار الفكر بدون تاريخ . و " درء تعارض العقل والنقل " ج ٥ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .

القائمة لهم دون ولا يةخاتم الا ولياء ضد مايتظاهرون به . ثم صرح بان خاتم الا وليـاء اعلى من خاتم الا نبياء من وجه وصرح فيما بعد بانه موضع لبنتين . فقد زعم انه يأخذ عن الله فى السر ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، وهذا مقام مسيلمة الكذاب . كما زعـم ايضا انه يأخذ من فوق الملك ، والرسول يأخذ من الملك ، فهو اعلى منه فى اعلـى القسمين ، وهو علم التحقيق والمعرفة . واذا كان متقدما على الرسول فى اعلى القسمين ، وهو العلم ومشارك له فى العلم بالاحكام ، فمعلوم ان مسيلمة الكذاب لم يدع مثـل هذا ، ولا المختار بن أبى عبيد الكذاب[1] . فالنبى - فى زعم ابن عربى - لبنة مـن فضة ، اما هو فلبنتان من ذهب وفضة ، وزعم ان لبنة النبى هى العلم الظاهر ، ولبنتاه : الذهب علم الباطن ، والفضة علم الظاهر ، وانه يتلقى ذلك بلاواسطة . والحاصل فهو لم يتبع النبى صلى الله عليه وسلم فى شئ فانه اخذ يزعمه عن الله ماهو متابعه فيـه فى الظاهر ، كما يوافق المجتهد المجتهد والرسول الرسول ، فليس عنده من اتبـاع الرسول والتلقى عنه شئ اصلا ، لا فى الحقائق الخبرية ولا فى الحقائق الشرعية[2] . ففى كلامه من انواع الالحاد والكفر ، وتنقيص الانبياء والرسل مالاتقوله اليهود ولا النصارى[3] .

بهذا عرفنا ان ابن عربى ألحد فى الاصول الثلاثة " الايمان بالله " والايمـان برسله ، والايمان بيوم الاخر . أما الايمان بالله فقد جعل وجود المخلوق هووجـود

---

(١) " بغية المرتاد " ص ٥٠٩ - ٥١١ و " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) " مجموع الفتاوى " جـ ٤ ص ١٧٢ .

(٣) " مجموع الفتاوى " جـ ٢ ص ٢٢٠ .

الخالق ، وهذا غاية التعطيل . وأما الإيمان باليوم الآخر ، فقد ادعى ابن عربى أن أصحاب النار يتنعمون فى النار كما يتنعم أهل الجنة فى الجنة ، وأنه يسمى عذابا من عذوبة طعمه . وأما الإيمان بالرسل ، فقد ادعى أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء وأن خاتم الأنبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ، وهذا مناقض للعقل والدين (١) .

وقد قال الغزالى إن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر ، لأن ضرر هذا فى الدين أعظم (٢) . وفى الحقيقة أن العبد لا يكون وليا لله إلا إذا كان مؤمنا تقيا ، متبعا لا مبتدعا . قال الله: ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون (يونس ٦٢) وإن ولى الله لا يخالف فى شئ مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا طريق إلى الله تعالى لأحد من خلقه إلا بمتابعة رسوله باطنا وظاهرا ، ومن خالف فى شئ من ذلك فليس بولى لله إطلاقا ، بل ولى الشيطان .

فأولياء الله هم الذين فعلوا المأمور ، وتركوا المحظور ، وصبروا على المقدور ، فأحبهم وأحبوه ، ورضى عنهم ورضوا عنه ، وأعداؤه أولياء الشيطان وإن كانوا تحت قدرته فهو يبغضهم ويغضب عليهم ويلعنهم ويعاديهم (٣) .

---

(١) "كتاب الصفدية" جـ ١ ص ٢٤٧ و"مجموع الفتاوى" جـ ١١ ص ٢٣٥-٢٣٦ و"الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) "مجموع الفتاوى" جـ ٤ ص ١٧٣ .

(٣) ن ك جـ ١١ ص ٢٧١ و "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١٥٤ .

قال تعالى "إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون (الاعراف ٢٧) وقال أيضا "إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون (الأعراف ٣٠) وقال أيضا "وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم (الأنعام ١٢١)، وقال أيضا" فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا (النساء ٧٦) وكانوا - ابن عربى وابن سبعين والتلمسانى - من أعظم الناس ادعاء لولاية الله، وهم من أعظم الناس ولاية للشيطان ! (١)

هذا، وبنهاية الكلام عن خاتم الأولياء - الذى لا حقيقة له - وصلنا إلى نهاية هذا البحث المتواضع، عسى الله أن ينفعنا به، ويهدينا إلى صراطه المستقيم، إنه سميع قريب مجيب، وصلى الله على عبده ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) "مجموع الفتاوى" جـ ١١ ص ٢٣٦، هذا وقد جمع الأخ عبد الله الملا، موقف العلماء من ابن عربى وذكر أن رأى العلماء يحصر فى ثمانية آراء :-

١ - رأى الساكت فيه، الذى لم يذكره، لا بخير ولا بشر، بل فوض أمره إلى الله، وممن ذهب إلى هذا الرأى الإمام النووى، حيث تلا قوله تعالى عندما استفتى فيه "تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ماكسبتم (البقرة ١٣٤).

٢ - رأى المتوقف فى شأنه الذى لم يحكم عليه بشئ. وممن مال إلى هذا الرأى: أبو الحسن على بن الحسن الزبيدى، وابن كثير، وعبد الله اليافعى، وسبط ابن الجوزى.

٣ - رأى القاضى بولايته، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه، وممن رأى بهذا الرأى أبو زكريا الأنصارى وجلال الدين السيوطى.

= ٤ - رأى من يقضى بولايته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة ، وممن ذهب إلى هذا ، الإمام ابن حجر الهيثمى ، والشعرانى .

٥ - رأى من يقول بولايته فيأخذ من كلامه ماهو حسن ويكل أمر مشكلة إلى الله تعالى ، وممن ذهب إلى هذا محمد بن شاكر الكتبى ، وابن كمال باشا .

٦ - رأى من يقضى بولايته ويأمر بقراءة كتبه ، لما فيها من الخير والنفع ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارىء من سوء الفهم لأول وهله ، وممن ذهب إلى هذا مجد الدين الفيروز بادى صاحب القاموس المحيط .

٧ - رأى من يقضى بولايته ويدرك مراميه فى وحدة الوجود ، ووحدة الاديان ، وما إلى ذلك فيوافقه عليها ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم صدر الدين القونوى ، وعبد الغنى النابلسى وبهاء الدين العاملى .

٨ - رأى من يقضى بكفره وزندقته ، وكفر آرائه وأقواله ، ممن ذهب إلى هذا الرأى شيخ الإسلام عزالدين عبد السلام ، وأبو عمرو عثمان بن الحاجب ، وابن الصلاح ، وعبد الرحمن عضد الدين الإيجى ، وقطب الدين محمد بن أحمد القسطلانى المالكى ، وإبراهيم الجعبرى ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، وبدر الدين بن جماعة ، وأبو حيان الغرناطى وتقى الدين السبكى ، وابن هشام الأنصارى وابن خلدون ، وعلاء الدين البخارى ، وزين الدين العراقى ، وابنه أبو زرعه ، وابن رسلان الشافعى ، وشمس الدين الذهبى ، وابن حجر العسقلانى .

("رد الفصوص" جـ ١ ، قسم الدراسة ، ص ٥٧٥ - ٥٨٨) . وكذلك برهان الدين البقاعى ، وصالح المقبلى ، والشيخ مصطفى صبرى .

خاتمة:

أهمّ نتائج البحث

وفيما يلى أهم النتائج التى توصلت اليها فى هذا البحث:-

١ - إن كلمة التصوف مع شيوعها كلمة غامضة ومجهولة ، ولا يزال العلماء الباحثون قديمهم وحديثهم - يختلفون فيما بينهم جد الاختلاف، عن اصل اشتقاقها. والراجح ، انها مشتقة من الصوف، حيث انهم لبسوا الصوفكشعار للتقشف آخذين ذلك عن رهبان النصارى ونساكهم.

٢ - ان الصوفية انفسهم - قديمهم وحديثهم - اختلفوا فى تحديد معنى التصوف، ولا أحد منهم يستطيع ان يأتى بتعريف جامع مانع للتصوف، ويأتى بفكرة كاملة عن حقيقته ، وهذا ان دل على شئ فانما يدل على ان التصوف مجرد أوهام افراد ، وخيال اشخاص مغطاة بشعائر دينية.

٣ - ان التصوف غير الزهد ، وغير التقوى ، وغير الصلاح ، وهذا واضح من التعريفات المختلفة ، ومن اعتراف الصوفيةانفسهم ، اذ الزهد لا يحصل الا بالتقوى ، والتقوى لا تكون الا بمتابعة الامر والنهى مع اخلاص النية لله تعالى .

٤ - ان التصوف امر طارئ محدث غريب دخيل على المجتمع الاسلامى ، ظهر فى القرن الثانى الهجرى واول ماظهر فى مدينة الكوفة ، مدينة التقت فيها الأديان الوثنية والثقافات الاجنبية ، كما انها مركز الغلاة الشيعة ، وكانوا يتظاهرون بالتزهد والتقشف ،ويمارسون السحر والشعوذة ، والكيمياء والسيمياء والتنجيم وغيرها من العلوم المعروفة عند العجم.

٥ - ان اول من لقب بالصوفى ، ثلاثة اشخاص، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم الكوفى ، وعبدك ، وهؤلاء متهمون فى عقيدتهم ، إما من الزنادقة او من الغلاة او الدهريين.

٦ - وبمجرد مجئ القرن الثالث الهجرى ، تطور التصوف تطورا هائلا ،على ايدى

رجالهم ، وعلى رأسهم ، ذو النون المصرى ،وابو يزيد البسطامى ، والحلاج وبدؤا يضعون الاسس التى بنوا عليها التصوف ، كفلسفة باطنية غنوصية ، خطيرة على الاسلام والمسلمين .

٧ - ان اول من تكلم فى المعرفة والمقام والاحوال ، والاوتاد والابدال ،هو ذو النون المصرى ، وكان هذا الرجل متأثرا بالغلو ، ان لم يكن من الغلاة ، واستقى فى فلسفته الصوفية ، من مصادر غنوصية هلينية .

٨ - ان ابا يزيد البسطامى أول من وضع فلسفة الفناء ، وكان يهدف الى وضع فلسفة الاتحاد بالله ، عن طريق انعدام الذات ، بل انعدام الوجود كله ، آخذا من فلسفة التأمل Meditation والمراقبة Absorpiont ثم النرفانا البوذية او الفيدانتا الهندوسية ، وكان معروفا بشطحاته الخطيرة ، منها قوله " سبحانى ما اعظم شأنى ".

٩ - أما الحلاج فكان اول من وضع فلسفة الجمع Resimblement يهدف الى الحلول او بعبارة أدق فلسفة الاله المتأنس ، وكان يستقى فى ذلك من مصادر هرمسية ، Hermestic Megistic وهى امتداد من الديانة الوثنية المنتشرة فى اليونان ومصر والفرس وقتل بسبب قوله " انا الحق "

١٠- ان معرفة الله تعالى لدى الصوفية الفلاسفة ليست معرفة يقينية قلبية مدعمة بأدلة عقلية ، ولكن المعرفة عندهم هى اتجاه الى منافسة الله ومزاحمته ثم التجاوز من العبودية الى الربوبية ، او بعبارة ادق اتجاه الى استبدال ذات العارف بالذات الالهية ، اما بالحلول او الاتحاد او الوحدة ، وهذا اتجاه غريب ودخيل على الفكر الاسلامى .

١١- ان مصادر كلامهم فى المعرفة ،ليست القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة ، ولكن اخذوا من غنوصية Gnostic وثنية ، لا صلة لها بالاسلام ،لا من قريب ولا

من بعيد ولا يستندون فى كلامهم بالنص ولا بالادلة العقلية ، بل بالكشف المباشر والمشاهدة المباشرة وماهى إلا خرافة واسطورة ميثولوجية .

١٢ - اثبت البحث ان التوحيد عند هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، هو تجربة الوصول الى الله تعالى وعيش معه ثم الاتحاد والوحدة به ، تنطلق من الفناء بل فناء الفناء ، وهذا ما اتفق عليه الصوفية كلهم .

١٣ - ان مصادر اقوالهم فى التوحيد هى فلسفة افلاطونية ، من نظرية المثل والكهف والجدل الصاعد ، واستغلوا آية الميثاق لاثبات اسبقية الروح وازليتها .

١٤ - ان الفناء هو الاساس الذى بنى عليه الصوفية كلهم او هو المحور الرئيسى الذى يدور حوله التصوف عمليا ونظريا فلا تصوف بدون فناء والصوفى هو الفانى .

١٥ - ان الوقفة امام الله والموافقة معه ، هى اعلى درجات الفناء ، وهى انعدام التمايز بين الواقف وبين الله ، فاصبح الواقف والله واحدا .

١٦ - ان الفناء الصوفى يؤدى حتما إما إلى : الحلول اى حلول الاله فى الانسان او اللاهوت فى الناسوت ، واما الى الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالاله . وبعبارة اخرى اما أن يتأنس الاله أو يتأله الانسان ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء ، mystique par introversion والثانى يسمى التصوف بالانتشار . mystique par extraversion .

١٧ - ان الحلول والاتحاد فكرتان مرفوضتان عقلا وشرعا ، ولا صلة لهما بالاسلام ، لا من قريب ولا من بعيد ، حتى العرب فى جاهليتهم لم يعرفوا هما اطلاقا .

١٨ - ان مصادر كلامهم فى الحلول هى الغلاة الشيعة ، الذين يعتقدون بحلول

الاله او الجزء منه فى الائمة ، او القائمين مقامهم ، وهؤلاء متأثرون بالنصرانية .

١٩ - اما مصادر كلامهم فى الاتحاد ، فهى الديانات الهندية او الفلسفة الافلاطونية المحدثة Neo Platonism .

٢٠ - ان وحدة الوجود pantheism هى قمة التصوف الفلسفى ونهايته ، واول من وضعها فى العالم الاسلامى كفلسفة متكاملة ، هو ابن عربى ، الذى عبرعنها بقوله " سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها " واراد به ان الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لاتعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، فالحق هو الخلق ، والرب هو العبد .

٢١ - ان فكرة وحدة الوجود ليست فكرة حديثة ، بل كانت منتشرة فيما قبل التاريخ ، فى مصر ، واليونان ، والهند والصين ، كديانات بدائية .

٢٢ - ثم اخذها الفلاسفة الطبيعيون اليونانيون وجعلوها فلسفةمتكاملة ، وبعد ما جاء سقراط وافلاطون وارسطوطالس ووصلت الفلسفة اليونانية ، قمتها ، رفضوها رفضا ووجهوا عليها نقدا ، حيث قرروا باثنينية الوجود ، الروح والجسد ، المادة والصورة ، العلة والمعلول .

٢٣ - ان اصحاب وحدة الوجود ، اشد كفرا من اليهود والنصارى ، ومن مشركى العرب ، لانهم يعتقدون بان الرب هو الخالق وماسواه هو المخلوق ،بخلاف هؤلاء .

٢٤ - ان اهل السنة والجماعة وفى مقدمتهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ، ابن قيم الجوزية قد قاموا بدور عظيم ، فى مواجهة انحرافات الصوفية الفلاسفة وضلالاتهم ، متمسكين فى ذلك بهدى القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحجج عقلية ، ثم براهين واقعية .

٢٥ - وقد بذل شيخ الاسلام ابن تيمية كل جهوده ، فى الرد على هؤلاء بكل انصاف واعتدال ، دون تعصب ولا تطرف ، ووضع امامه منهج الصراط المستقيم ، حتى يستطيع ان يحكم عليهم بأحكام دقيقة ، وبالمنهج القويم .

فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين احسن الجزاء .

هذا بعض النتائج التى توصلت اليها من هذا البحث المتواضع ، ولا ادعى اننى قد أحطت بالموضوع كله من جميع جوانبه .

وأسأل الله تعالى التوفيق الى الحق والهداية الى الصراط المستقيم ، انه سميع مجيب ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آلة وصحبه وسلم ، والحمد لله رب العالمين .

المصادر والمراجع

- القـرآن الكريـــــم -

(أ)

١ - ابحاث فى التصوف ، د ، عبد الحليم محمود ، المطبوع مع المنقذ من الضـــلال ، للغزالى ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ط الأولى ١٩٧٩م.

٢ - ابراهيم بن أدهم ، د ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهـــــرة ط الثالثة ١٩٧٥م.

٣ - ابن تيمية وفلاسفة التصوف ، د ، محمد سليمان داود . كلية التربية طنطـا ط الاولى ١٤٠٢/ ١٩٨٣م.

٤ - ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، د . ابو الوفا التفتازانى . دار الكتاب اللبنانى بيروت ط الاولى ١٩٧٣م.

٥ - ابن سيناء الشاعر ، د . محمد بديع شريف ، ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى ابن سيناء ، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية ١٩٥٢م.

٦ - ابن عربى حياته ومذهبه ، اسين بلاثيوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بـــدوى دار القلم بيروت ١٩٧٩م.

٧ - ابن عربى فى دراساتى ، د . ابو العلا عفيفى ضمن الكتاب التذكارى محـــــى الدين ابن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، دار الكاتب العربـــــى القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٨ - ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه ، د . طلعت مراد بدر ، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت المجلد السادس ١٩٨٦م.

٩ - ابن عربى ومولد لغة جديدة ، د . سعاد الحكيم ، دندرة بيروت ط الاولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٠ - ابن الفارض والحب الالهى ، د . محمد مصطفى حلمى ، دار المعارف مصر ١٩٧١م.

١١ - أبو حامد الغزالى والتصوف ، د . عبد الرحمن د مشقية ، دار طيبة الرياض ط الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٢ - أتولوجيا ارسطوطاليس ، ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة ٢٢٦هـ ، عن السريانية واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف الكندى وقد حققه د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه " أفلوطين عند العرب " وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧م.

١٣ - احياء علوم الدين ، أبى حامد الغزالى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

١٤ - أخبار الحلاج ، ماسينيون وباول كراوس ، مطبعة القلم باريس ١٩٣٦م.

١٥ - اخبار العلماء باخبار الحكماء ، على بن يوسف القفطى ، مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخ .

١٦ - اخوان الصفاء ، د . عمر الدسوقى ، عيسى البابى الحلبى القاهرة بدون تاريخ .

١٧ - اخوان الصفاء ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨١م.

١٨ - اخوان الصفاء ، د . جبور عبد النور ، دار المعارف مصر ، ط الرابعة ١٩٨٣م.

١٩ - أديان العالم، حبيب سعيد ، دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية القاهرة ١٩٧٧م.

٢٠ - أديان الهند الكبرى ، د . أحمد شلبى ، مكتبة النهضة المصرية ط الرابعة ١٩٧٦م.

٢١ - الاستقامة ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٢ - الاسرا الى المقام الأسرى ، ابن عربى ، تحقيق د . سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٣ - الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للاسلام ، د . على عبد الواحد وافى ، دار نهضة مصر بدون تاريخ .

٢٤ - الاسلام والتصوف ، ماسينيون ومصطفى عبد الرازق ، دار الشعب القاهرة ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢٥ - الاشراقية ، مدرسة افلاطونية اسلامية ، د . محمد على أبوريان ، ضمن الكتاب التذكارى ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٢٦ - اصطلاحات الصوفية ، ابن عربى تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧م.

٢٧ - اصطلاحات الصوفية ، عبد الرازق الكاشانى ، تحقيق د . عبد الخالق محمود ، دار المعارف مصر ط الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٨ - أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، د . محمد على أبو ريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧م.

٢٩ - الاعلام الخمسة للشعر الاسلامى ، محمد حسن الاعظمى ، والصاوى على شعلان ، تحقيق د . مصطفى غالب مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣٠ - اعلام الفلسفة العربية ، كمال اليازجى ، وانطون غطاس كرم ، مكتبة لبنان ، بيروت ط الرابعة ١٩٩٠م.

٣١ - الأعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، خير الدين الزركلى ، دار العلم للملايين بيروت ط التاسعة ١٩٩٠م.

٣٢ - اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

٣٣ - أفلاطون ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ١٩٧٩م.

٣٤ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب، د . عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويت ط الثانية ١٩٧٧م.

٣٥ - أفلوطين عند العرب، د . عبد الرحمن بدوى .

٣٦ - أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، د . مرفت عزت بالى ، مكتبة الانجلـــو ، القاهرة ط الأولى ١٩٩٠م.

٣٧ - الله وطرق اعلانه عن ذاته ، عوض سمعان ، مكتبة كنيسة الاخوة القاهـــرة ١٩٧٢م.

٣٨ - الانسان فى فكر إخوان الصفاء ، عبد اللطيف محمد العبد ، الانجلو مصـــر ١٩٧٦م.

٣٩ - الانسان الكامل فى الاسلام وأصالته النشورية ، ل ماسينيون ، ضمن كتـــاب الانسان الكامل فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى .

٤٠ - الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والاوائل ، عبد الكريم الجيلى ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى مصر ط الرابعة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

٤١ - الانسانية والوجودية ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٧٣م.

٤٢ - انشاء الدوائر ، ابن عربى ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٣٦هـ.

٤٣ - ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ، ابن عجيبة الحسينى ، دار الفكر بيروت بـــدون تاريـــخ .

٤٤ - ايمانى ، القس الياس مقار ، دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٢م.

— ب —

٤٥ - بد العارف، ابن سبعين ، تحقيق د . جورج كتورة ، دار الاندلس بيروت ط الأولى ١٩٧٨م.

٤٦ - بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية اهل الالحاد من القائلين بالحلول والاتحاد ، ابن تيمية ، تحقيق د . موسى سليمان الدويش مكتبة العلوم والحكم ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

٤٧ - بنية العقل العربى ، د . محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط الأولى ١٩٨٦م.

٤٨ - البيان والتبيين ، الجاحظ ، تحقيق المحامى فوزى عطوى ، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت ١٩٦٨م.

— ت —

٤٩ - تاريخ الاصلاح فى القرن السادس عشر ، ميرل دوبينياه ، ترجمة ابراهيم الخورانى مكتبة المشعل بيروت ط الثالثة ١٩٨٢م.

٥٠ - تاريخ التصوف الاسلامى ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ط الأولى ١٩٧٥م.

٥١ - تاريخ التصوف فى الاسلام ، الدكتور قاسم غنى ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م.

٥٢ - تاريخ الفكر الاندلسى ، انخل جنثالث بالنثيا ، ترجمة د . حسين مؤنس مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.

٥٣ - تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، د . عمر فروخ ، دار العلم للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣م.

٥٤ - تاريخ الفكر الفلسفى ، د . محمد على ابو ريان ، دار المعرفة الجامعية اسكندرية مصر ١٩٩٠م.

٥٥ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام د ، محمد على أبو ريان . دار النهضة العربية بيروت بدون تاريخ .

٥٦ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، د . ماجد فخرى ، الدار المتحدة بيروت ١٩٨٤م.

٥٧ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، هنرى كوربان ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ط الثالثة ١٩٨٣م.

٥٨ - تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، دى بور ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ط الخامسة بدون تاريخ .

٥٩ - تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب ، محمد لطفى جمعة ، دار الباز مكة المكرمة بدون تاريخ .

٦٠ - تاريخ الفلسفة فى القارة الأفريقية ، د . يحى هويدى ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦م.

٦١ - تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ، و ، د . خليل الجر ، دار الجيل بيروت ط الثانية ١٩٨٢م.

٦٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .

٦٣ - التبصير فى الدين ، ابى المظفر الاسفراينى ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية مصر ط الاولى ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

٦٤ - تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد ، برهان الدين البقاعي تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، ضمن كتاب، مصرع التصوف ، مطبعة السنة المحمدية ط الاولى ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م.

٦٥ - تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة ، ابى الريحان محمد البيرونى ، عالم الكتب، بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦٦ - تراث الاوائل فى الشرق والغرب، كارل هينرش بكر ، ضمن كتاب " التراث اليونانى" فى الحضارة الاسلامية " د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ط الرابعة ١٩٨٠م.

٦٧ - تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ابن سينا ، مطبعة هندية مصر ، ط الأولى ١٩٠٨م/١٣٢٦هـ.

٦٨ - التصوف الاسلامى هل نفى للعقل ام عجز عن التحقيق ، د . على حرب، مقالة فى مجلة الفكر العربى ، عدد ١٥ حزيران ١٩٨٠م. لبنان.

٦٩ - التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ، د . زكى مبارك دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

٧٠ - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، د . محمد كمال جعفر، دار المعارف مصر.

٧١ - التصوف فى الاسلام ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب العربى بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٧٢ - التصوف فى مدرسة بغداد ، د . محمد جلال شرف، دار الطباعة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٢م.

٧٣ - التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى ، د . توفيق الطويل الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٧٤ - التصوف المقارن ، د . محمد غلاب، مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .

٧٥ - التصوف المنشأ والمصادر ، احسان الهى ظهير ، ادارة ترجمان السنة لاهور ط الأولى ١٤٠٦هـ.

٧٦ - التصوف وفريد الدين العطار ، د . عبد الوهاب عزام ، دار احياء الكتب العربية مصر ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

٧٧ - التصوف وابن تيمية ، د . مصطفى حلمى ، دار الدعوة الاسكندرية بدون تاريخ .

٧٨ - التعرف لمذهب اهل التصوف ، ابو بكر محمد الكلاباذى ، تحقيق محمود أمين النووى ، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ، ط الثانية ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٧٩ - التعريفات، الشريف على الجرجانى ، مصطفى البابى حلبى مصر ١٣٥٨هـ/١٩٣٨م.

٨٠ - تفسير فتح القدير ، الشوكانى ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .

٨١ - تفسير القرآن الكريم ، ابن عربى ، تحقيق ، د . مصطفى غالب، دار الاندلس بيروت ١٩٦٨م.

٨٢ - التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سيناء ، د . حسن عاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨٣ - التفسير القيم ، ابن قيم الجوزية ، جمع محمد أويس الندوى تحقيق محمد حامد الفقى ، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨هـ.

٨٤ - تكوين العقل العربى ، د . محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية ط الثالثة بيروت ١٩٨٨م.

٨٥ - تلبيس ابليس ، ابن الجوزى ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ .

٨٦ - تلخيص المحصل ، نصير الدين الطوسى ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة بدون تاريخ .

٨٧ - تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية ، ابن عربى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٨م.

٨٨ - التنبيه والرد على اهل الهوى والبدع ، ابى الحسين الملطى ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨م.

٨٩ - تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالى ، تحقيق د . سليمان دينا ، دار المعارف مصر ، ط السادسة ١٩٨٠م.

٩٠ - التوسل والوسيلة ، ابن تيمية ، المكتب الاسلامى ، بيروت ط الثانية ١٣٩٨هـ.

— ج —

٩١ - جابر بن حيان ، د . زكى نجيب محمود ، المركز العربى للثقافة والعلوم ، بيروت بدون تاريخ .

٩٢ - جامع الرسائل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، دار المدنى جدة ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

٩٣ - جامع كرامات الأولياء ، يوسف اسماعيل النبهانى ، تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، دار الفكر العربى بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٩٤ - الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، د . محمد البهى ، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٨٢م.

٩٥ - جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .

٩٦ - الجواب المستقيم عما سأله الترمذى الحكيم ، ابن عربى ، ضمن كتاب ختم الولاية للحكيم الترمذى ، تحقيق د . عثمان يحى ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٥م.

— ح —

٩٧ - حركة التصوف الاسلامى ، د . محمد ياسر شرف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٦م.

٩٨ - الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، آدم ميتز ، ترجمة د . محمد عبد الهادى ابو ريدة ، دار الكتاب العربى ط الخامسة بيروت بدون تاريخ .

٩٩ - حقيقة التوحيد ، د . يوسف القرضاوى ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٠٠ - حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، د . حسن حنفي ، ضمن الكتاب التذكاري ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته .

١٠١ - الحلاج أو وضوء الدم " ميشال فريد غريب دار مكتبة الحياة بيروت ط الأولى بدون تاريخ .

١٠٢ - الحلاج شهيد التصوف الاسلامي ، طه عبد الباقي سرور ، دار نهضة مصر القاهرة ، ط الثانية ١٩٨١م.

١٠٣ - الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا ، د . كامل مصطفى الشيبي ، مطبعة المعارف بغداد ط الأولى ١٩٧٦م.

١٠٤ - حلية الابدال ، ابن عربي ، ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الثاني ط الاولى جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد، الدكن الهند ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٠٥ - حلية الاولياء وطبقات الأصفياء ، ابي نعيم الاصفهاني ، دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٠٦ - حي ابن يقظان ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل ، وقصة حي ابن يقظان ، د . عبد الحليم محمود ، الدار المصرية ط الثانية بدون تاريخ.

١٠٧ - الحياة الروحية في الاسلام ، د . محمد مصطفى حلمي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ط الثانية ١٩٨٤م.

— خ —

١٠٨ - ختم الولاية ، الحكيم الترمذي ، تحقيق د . عثمان يحي .

١٠٩ - الخلوة المطلقة ، ابن عربي ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧م.

— د —

١١٠ - دائرة المعارف الاسلامية ، اصدر بالالمانية والانجليزية والفرنسية يصدرها باللغة العربية احمد الشنتاوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ، يراجعها من قبل وزارة المعارف ، د . محمد مهدى علام ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .

١١١ - درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، طبع على نفقة جامعة الامام محمد سعود الاسلامية ط الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م .

١١٢ - دراسات فى حضارة العرب ، هاملتون جيب ، ترجمة د . احسان عباس و ، د . محمد يوسف نجم ، و ، د . محمود زايد ، دار العلم للملايين بيروت ط الثالثة ١٩٧٩م .

١١٣ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . ابو الوفا التفتازانى ، مكتبة القاهرة ، ط الأولى ١٩٥٧م .

١١٤ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . محمود قاسم ، دار المعارف مصر ط الخامسة ١٩٧٣م .

١١٥ - دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، د . حسام الدين الألوسى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

١١٦ - درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص ، عبد الوهاب الشعرانى ، هامش الابريز مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٧ - الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة ،ابى حامد الغزالى ، تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ،مكتبة الجندى ، مصر ، بدون تاريخ .

١١٨ - الديانات القديمة ، محمد ابو زهرة ،دار الفكر العربى مصر بدون تاريخ .

١١٩ - ديوان ابن عربى ، طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ/ ١٨٥٥م ، الناشر محمد زكابى الرشيدى ، سور جامع الازهر القاهرة بدون تاريخ .

١٢٠ - ديوان ابن الفارض ، المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ .

— ذ —

١٢١ - ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق ، ابن عربى ، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردى ، مطبعة السعادة القاهرة بدون تاريخ .

— ر —

١٢٢ - رأيت الله ، د . مصطفى محمود ، دار المعارف مصر ، ط السادسة ١٩٨٥م.

١٢٣ - رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ، د . احمد بن ناصر آل حمد ، معهد البحوث العلمية ، واحياء التراث الاسلامية ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ط الاولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٢٤ - ربيع الفكر اليونانى ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ط الخامسة ١٩٧٩م.

١٢٥ - الرد على المنطقيين ، ابن تيمية ، تقديم السيد سليمان الندوى دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .

١٢٦ - رد الفصوص، المسمى مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا على القارى ، دراسة وتحقيق ، عبد الله على الملا ، رسالة الماجستير ، فرع العقيدة كلية الدعوة واصول الدين جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩هـ.

١٢٧ - رسائل إخوان الصفاء ، تحقيق بطرس البستانى ، دار صادر بيروت بدون تاريخ .

١٢٨ - رسائل الرسل فى العهد الجديد واثرها فى انحراف المسيحية ، سعيد عقيل سراج ، رسالة ماجستير كلة الدعوة واصول الدين قسم العقيدة ، جامعة أم القرى مكة المكرمة ، ١٤٠٦هـ/١٤٠٧هـ.

١٢٩ - رسالة الاحاطة ، ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣٠ - رسالة الالواح ، ضمن رسائل ابن سبعين .

١٣١ - الرسالة التدمرية ، ابن تيمية ، تحقيق زهير الشاويش ، المكتب الاسلامى بيروت ط الثانية ١٣٩١هـ.

١٣٢ - رسالة سر الصلاة ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصى ضمن كتاب التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا .

١٣٣ - رسالة الطير ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصى ، ضمن كتاب التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا .

١٣٤ - رسالة الطير ، ابو حامد الغزالى ، ضمن كتاب القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى الجزء الثانى ، تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ط الثانية ١٩٧٠م.

١٣٥ - رسالة العهد ، ضمن رسائل ابن سبعين .

١٣٦ - الرسالة الفقيرية ، ضمن رسائل ابن سبعين .

١٣٧ - رسالة الفناء ، ابو القاسم الجنيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادى ، تحقيق د . على حسن عبد القادر ، برعى وجداى القاهرة ١٩٨٨م.

١٣٨ - رسالة فى التوحيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادى .

١٣٩ - الرسالة القشيرية ابى القاسم القشيرى ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، ومحمود الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤٠ - رسالة الميثاق ، ضمن رسائل الجنيد البغدادى .

١٤١ - رسالة النصيحة ، ضمن رسائل ابن سبعين .

١٤٢ - الرسالة الوجودية ، ابن عربى ، مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ.

١٤٣ - الرمز الشعرى عند الصوفية ، د . عاطف جودة نصر ، دار الاندلس بيروت ، ط الثالثة ١٩٨٣م.

١٤٤ - الروح ، ابن قيم الجوزية ، مكتبة محمد على صبيح و اولاده ، القاهرة ط الثالثة ، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٤٥ - روضة التعريف بالحب الشريف ، لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق عبد القادر عطا ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٦م.

— ز —

١٤٦ - الزندقة والشعوبية ، د . حسين عطوان ، دار الجيل بيروت، بدون تاريخ .

— س —

١٤٧ - سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامى ، المجموعة الثالثة ، محمد عطية الابراشى ، وابو الفتوح محمد التوانيسى ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤٨ - سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى ايران ، ل ماسينيون ، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ، ط الثالثة ١٩٧٨م.

١٤٩ - سنن ابن ماجه ، للامام ابوعبدالله محمد بن يزيد القزوينى ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

١٥٠ - سنن الترمذى ، للامام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى ،تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٥١ - السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى ، د . هنرى كوربان ، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي .

١٥٢ - السهروردى ومآخذه على المشائين العرب ، د . ماجد فخرى ،ضمن التذكارى ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى .

١٥٣ - سير أعلام النبلاء ، شمس الدين المذهبى ، تحقيق محمد نعيم العرقسوسى ومأمون صاغرجى ، مؤسسة الرسالة بيروت ط السابعة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

— ش —

١٥٤ - شرح العقيدة الاصفهانية ، ابن تيمية ، تحقيق حسنين مخلوف ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، بدون تاريخ .

١٥٥ - شرح العقيدة الطحاوية ، ابن ابى العز ، تحقيق بشير محمد عيون ، مكتبة دار البيان دمشق ، ط الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

١٥٦ - الشعر الصوفى ،عدنان حسين العوادى ، دار الشئون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٦م .

١٥٧ - شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ابن خلدون ، تحقيق ، الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعى ،المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٨ - الشهادة أول ركن من أركان الاسلام ، د . عبد الرزاق نوفل ، دار شعب القاهرة ، بدون تاريخ .

— ص —

١٥٩ - صحيح البخارى ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٠ - صحيح مسلم بشرح النووى ،دار احياء التراث العربى بيروت ط الثانية ، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م .

١٦١ - صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

١٦٢ - الصلة بين التصوف والتشيع ، د . كامل مصطفى الشيبى ، دار الاندلس بيروت ط الثالثة ١٩٨٣م.

١٦٣ - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، جلال الدين السيوطى ، تحقيق على سامى النشار ، دار الكتب العلمية بيروت ، بدون تاريخ .

— ط —

١٦٤ - طبقات الأولياء ، ابن الملقن ، تحقيق نورالدين شريبة ، دار المعرفة بيروت ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٦٥ - طبقات الاطباء والحكماء ، ابى داود سليمان ابن جلجل الاندلسى ، تحقيق فؤاد سيد ، مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٦٦ - طبقات الصوفية ، ابى عبد الرحمن السلمى ، تحقيق نورالدين شريبة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ط الثالثة ١٤٠٦هـ.

١٦٧ - الطبقات الكبرى ، عبد الوهاب الشعرانى ، دار الفكر العربى القاهرة ، بدون تاريخ .

١٦٨ - الطواسين ، الحلاج ، تحقيق ماسينيون طبع فى باريس سنة ١٩١٣م ، ثم اعيد بالاوفست بمكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .

— ع —

١٦٩ - العقيدة والشريعة فى الاسلام، جولد تسيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦م.

١٧٠ - علم القلوب، ابو طالب المكى، تحقيق عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.

١٧١ - علم اللاهوت الكتابى، جرهارد وسفوس، ترجمة د. عزت زكى، دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الاولى ١٩٨٢م.

١٧٢ - عقلة المستوفز، ابن عربى، مطبعة بريل، ليدن ١٣٣٦هـ.

١٧٣ - عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، ابن عربى، مكتبة محمد على صبيح واولاده، مصر ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

١٧٤ - عوارف المعارف، عمر ابو حفص السهروردى، دار الكتاب العربى بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٧٥ - العواصم من القواصم ضمن كتاب آراء ابى بكر ابن العربى، د. عمار طالبى.

١٧٦ - عيون الانباء فى طبقات الاطباء ابن ابى أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م.

— غ —

١٧٧- الغزالى الفيلسوف ، د . ابراهيم مدكور ، ضمن كتاب ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .

١٧٨ - الغزالى والتصوف الاسلامى ، احمد الشرباصى ، دار الهلال مصر ، بدون تاريخ .

١٧٩ - الغزالى ومصادره اليونانية ، د . عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .

١٨٠ - غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام ، د . فتحى محمد الزغبى ، مطابع طنطا ط الاولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م .

١٨١ - الغنية لطالبى طريق الحق ، الشيخ عبد القادر الجيلانى ، دار العلم للجميع بيروت ، بدون تاريخ .

— ف —

١٨٢ - فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ، تحقيق محمد حامد الفقى ، أنصار السنة المحمدية ، لاهور .

١٨٣ - الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الأصلية ، أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسينى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ، بدون تاريخ .

١٨٤ - الفتوحات المكية ، ابن عربى ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، بدون تاريخ .

١٨٥ - الفتوحات المكية لابن عربى ، د . ابو العلا عفيفى ، ضمن كتاب تراث الانسانية .

١٨٦ - الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ، ابن تيمية ، عباس احمد الباز ، مكة المكرمة ، بدون تاريخ .

١٨٧ - الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٨٨ - فرق الشيعة ، حسن ابن موسى النوبختى ، تحقيق د . عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد القاهرة ، ط الاولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

١٨٩ - الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ابن حزم ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٩٠ - فصوص الحكم ابن عربى بشرح الشيخ عبد الرزاق القاشانى ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى مصر ط الثالثة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

١٩١ - فصوص الحكم ، ابن عربى ، تحقيق د . ابو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ط الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨١م .

١٩٢ - الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة ، د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨م .

١٩٣ - فكرة الانسان فى مذهب ابن عربى ، د . محمود قاسم ، ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداة الى د . ابراهيم مدكور .

١١٩٤ - الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى ، يوسف زيدان ، دار النهضة العربية بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

١٩٥ - الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ، دى لاسى اوليرى ، ترجمة اسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢م .

١٩٦ - الفكر الفلسفى الهندى ، د . سرفيالى زداكريشنا ، ترجمة ندرة اليازجى ، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٧م .

١٩٧ - الفلسفة الاخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ، د . ناجى عباس التكريتى ، دار الاندلس ، بيروت ط الاولى ١٩٧٩م .

١٩٨ - الفلسفة الرواقية ، د . عثمان امين مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧١م .

١٩٩ - الفلسفة الشرقية ، د . محمد غلاب ، مكتبة الانجلو المصرية ط الثانية بدون تاريخ .

٢٠٠ - الفلسفات الهندية ، د . على زيعور ، دار الاندلس بيروت ط الأولى ١٩٨٠م .

٢٠١ - فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ، لويس غرويه وج قنواتى ترجمة د ، صبحى الصالح ود ، فريد جبر ، دار العلم الملايين بيروت ط الأولى ١٩٦٧م .

٢٠٢ - فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترها الاسلامية ، د . نظلة أحمد نائيل الجبورى ، مكتبة ابن تيمية البحرين ط الأولى ١٤٠٩هـ .

٢٠٣ - الفهرست ، ابن النديم ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨م .

٢٠٤ - الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، د . عبد القادر محمود ، دار الفكر العربى مصر بدون تاريخ .

٢٠٥ - الفوائد ، ابن القيم، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي بيروت ط الرابعة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠٦ - فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ترجمة د . ابو العلا عفيفى لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٠٧ - فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة ، د . محمود أحمد خفاجى مطبعة الأمانة القاهرة ط الاولى ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٢٠٨ - فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، د . ابراهيم مدكور ، دار المعارف القاهرة ط الثالثة ، بدون تاريخ .

٢٠٩ - الفيلسوف الغزالى ، د . عبد الامير الأعسم ، دار الاندلس بيروت ط الثانية ١٩٨١م.

— ق —

٢١٠ - القديس أثناسيوس الرسولى ، الاب متى المسكين ، دير القديس انبا مقار القاهرة ، ط الأولى ١٩٨١م.

٢١١ - القرامطة ، ابن الجوزى ، تحقيق محمد الصباغ المكتب الاسلامى بيروت بدون تاريخ .

٢١٢ - قصة الحضارة ، ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٤م.

٢١٣ - قصة الفلسفة اليونانية ، د زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ط الثانية ، بدون تاريخ .

٢١٤ - قوت القلوب في معاملة المحبوب ، ابو طالب المكي ، مكتبة المتنبي ، القاهرة بدون تاريخ .

٢١٥ - قواعد التصوف ، ابو العباس احمد محمد زروق ، تحقيق محمد زهري النجار مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٢١٦ - قوانين حكمة الاشراق ، ابو المواهب الشاذلي ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٧م.

ـ ك ـ

٢١٧ - كتاب التجليات ، ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الثاني .

٢١٨ - كتاب الصفدية ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ط الثانية ١٤٠٦هـ.

٢١٩ - كتاب فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة عن الاتصال ، ابن رشد تحقيق د . البير نصري نادر ، دار المشرق بيروت ط الخامسة ١٩٨٦م.

٢٢٠ - كتاب الفناء في المشاهدة ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الاول .

٢٢١ - كتاب المعراج ، القشيرى ، تحقيق د . على حسن عبد القادر ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٢٢٢ - الكتاب المقدس اى كتب العهد القديم والعهد الجديد ، دار الكتاب المقدس القاهرة ١٩٨٣م.

٢٢٣- كتاب الياء وهو كتاب " الهو" ابن عربى ، طبع مع كتاب، الباء ، مكتبة القاهرة ط الاولى ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

٢٢٤- كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد على الفاروقى التهانوى ، تحقيق د .لطفى عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٢٢٥- كشف اسرار الباطنية ، عمر بن مالك الحمادى اليمانى ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، مكتبة الساعى الرياض ، بدون تاريخ .

٢٢٦- كشف المحجوب، ابو الحسن على بن عثمان الجلابى الهجويرى الغزنوى ، ترجمة محمود أحمد ماضى أبو العزائم تقديم د . ابراهيم الدسوقى شتا ، دار التراث العربى القاهرة بدون تاريخ .

٢٢٧- الكليات ، ابى البقاء الكفوى ، تحقيق د . عدنان درويش ومحمد المصرى مؤسسة الرسالة ، بيروت ط الاولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٢٨- الكواشف الجلية ، عن معانى الواسطية ، عبد العزيز المحمد السلمان ، مطابع المجد الرياض ، ط الحادية عشر ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٢٩- الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، عبد الرؤف المناوى ، تحقيق محمود حسن ربيع مطبعة التيجانية القاهرة ، بدون تاريخ .

— ل —

٢٣٠ - اللمع، ابى نصر السراج الطوسى ، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

— م —

٢٣١ - المانوية ، د . عبد اللطيف محمد العبد ، دار النهضة العربية القاهرة، بدون تاريخ .

٢٣٢ - مؤلفات الغزالى ، د . عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويت ط الثانية ١٩٧٧م.

٢٣٣ - مجلة كلية الآداب، بغداد ، عدد ٥ ١٩٦٢م.

٢٣٤ - مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصى النجدى الحنبلى وابنه محمد ، طبع بامر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ، ١٤٠٤هـ .

٢٣٥ - مجموعة الرسائل والمسائل ، شيخ الاسلام ابن تيمية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٣٦ - محاضرات فى النصرانية ، محمد ابو زهرة ، دار الفكر العربى مصر ١٣٨١هـ/ ١٩٦٦م.

٢٣٧ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، فخر الدين الرازى ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٣٨ - محى الدين ابن عربى ، طه عبد الباقى سرور ، الخانجى القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٣٩ - محى الدين ابن عربى سلطان العارفين ، د . عبد الحفيظ فرغلى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٦م .

٢٤٠ - مختارات من الشعر الفارسى ، د . محمد غنيمى هلال ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٣٤٨هـ/ ١٩٦٥م .

٢٤١ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، ابن قيم الجوزية ، اختصره محمد بن الموصلى ، تصحيح زكريا على يوسف ، مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٤٢ - مدخل الى التصوف الاسلامى ، د . ابو الوفا التفتازانى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣م .

٢٤٣ - مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين ، ابم قيم الجوزية ، تحقيق ، محمد المعتصم بالله البغدادى ، دار الكتاب العربى بيروت ط الاولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

٢٤٤ - مذاهب التفسير الاسلامى ، جولد تسيهر ، ترجمة د . عبد الحليم النجار دار اقرأ ، بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

٢٤٥ - المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى ، دافيد سانتلانا ، تحقيق د . محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ط الاولى ١٩٨١م .

٢٤٦ - مرآة الزمان ، سبط ابن الجوزى ، ضمن كتاب شطحات الصوفية ، د .عبد الرحمن بـــدوى .

٢٤٧ - مشكاة الانوار ، ابى حامد الغزالى ، تحقيق د . ابو العلا عفيفى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م .

٢٤٨ - المصطلحات الاربعة فى القرآن ، ابو الاعلى المودودى ، دار القلـــم ، بـيروت ط السادسة ، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م .

٢٤٩ - المعتزلة ، زهدى حسن جار الله ، شركة مساهمة مصرية القاهرة ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م .

٢٥٠ - معجم الفاظ الصوفية ، د . حسن الشرقاوى ، مؤسسة مختار القاهرة ط الاولى ١٩٨٧م .

٢٥١ - المعجم الصوفى ، د . سعاد الحكيم ، دندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

٢٥٢ - المعجم الفلسفى ، د . جميل صليبا ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨٢م .

٢٥٣ - المعرفة عند ابن عربى ، د . محمد غلاب ضمن الكتاب التذكارى محى الـدين ابـن عربـــى .

٢٥٤ - المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د . محمد غلاب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٥٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طاش كبرى زادة ، دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٥٦ - مقالات الاسلاميين ، ابى الحسن الاشعرى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط الثانية ١٣٨٩هـ .

٢٥٧ - المقدمة ، ابن خلدون ، دار الباز ، مكة المكرمة ، ط الرابعة ١٣٩٨هـ.

٢٥٨ - الملل و النحل ، عبد الكريم الشهرستانى ، تحقيق امير على مهنا ، وعلى حسن قاعود ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣هـ/ ١٩١٢م.

٢٥٩ - من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية ، د . ابو العلا عفيفى مجلة كلية الآداب ، المجلد الاول الجزء الاول مايو ١٩٣٣م.

٢٦٠ - من الاسكندرية الى بغداد ، ماكس مايرهوف ، ضمن كتاب التراث اليونانى ، فى الحضارة الاسلامية ، د . عبد الرحمن بدوى .

٢٦١ - المناظر الالهية ، عبد الكريم الحيلى ، تحقيق د . نجاح محمود الفنيمى ، دار المنار ، القاهرة ، ط الاولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٦٢ - من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط الثانية ١٩٨٠م.

٢٦٣ - من التراث الصوفى ج (١) سهل التسترى ، د . محمد كمال جعفـــــر ، دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤م.

٢٦٤ - المنجد فى الاعلام ،دار المشرق بيروت ط الثانية ١٩٧٦م.

٢٦٥ - المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام ، ل . ماسينيون ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ،

٢٦٦ - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، د . على سامى النشار ، دار النهضـــة العربية بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٦٧ - منطق الطير ، فريد الدين العطار ، تحقيق د . بديع محمد جمعة دار الاندلس، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٦٨ - منهاج المسلم ، ابو بكر الجزائرى ،دار الفكر بيروت ط الثامنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٢٦٩ - مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم ، ابن عربى ، مكتبة محمد على صبيح واولاده مصر ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

٢٧٠ - المواقف فى علم الكلام ، عبد الرحمن بن احمد الايجى ، عالم الكتب بـــيروت ، بدون تاريـخ .

٢٧١ - المواقف والمخاطبات ، عبد الجبار النفرى ، تحقيق ارثر اربرى ، تقديـــم د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥م.

٢٧٢ - الموسوعة العربية الميسرة ، باشراف محمد شفيق غربال ، دار الشعب مصـــر ١٩٦٥م.

٢٧٣ - موسوعة الفلسفة ، د . عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الاولى ١٩٨٤م.

٢٧٤ - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد المنعم الحفنى ، دار ابن زيدون بيروت ط الاولى ، بدون تاريخ .

٢٧٥ - موسوعة المستشرقين ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين بيروت ط الاولى ١٩٨٤م.

٢٧٦ - الموطأ ، للامام مالك بن أنس ، دار الفكر بيروت ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٢٧٧ - موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، د . احمد محمد البنانى ط الاولى ١٤٠٦هـ/ مكة المكرمة.

— ن —

٢٧٨ - الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، د . ابو العلا عفيفى ، ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى وفاة ابن سينا .

٢٧٩ - النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، ابن سينا ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٢٨٠ - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د . على سامى النشار ، دار المعارف مصر ، ط السابعة ١٩٧٨م.

٢٨١ - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، د . عرفان عبد الحميد ، المكتب الاسلامى بيروت ١٩٧٤م.

٢٨٢ - نظريات الاسلاميين فى الكلمة ، د . ابو العلا عفيفى مجلة كلية الآداب ، المجلد الثانى الجزء الاول مايو ١٩٣٤م.

٣٨٣ - نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ، هانز هينرش شيدر ضمن كتاب الانسان الكامل فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى .

٢٨٤ - نقض المنطق - ابن تيمية ، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان ابن عبد الرحمن الصنيع مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ .

٣٨٥ - النور من كلمات ابى طيفور ، السهلجى ، ضمن كتاب شطحات الصوفية د . عبد الرحمن بدوى .

— هـ —

٢٨٦ - هذه هى الصوفية ، عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط الرابعة ١٩٨٤م.

٢٨٧ - هياكل النور ، شهاب الدين السهروردى ، تحقيق د . محمد على ابو ريان المكتبة التجارية الكبرى مصر ط الاولى ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

— و —

٢٨٨- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، ابن خلكان ، تحقيق د . احسان عباس ، دار الفكر بيروت ، بدون تاريخ .

٢٨٩ - وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، د . ابراهيم مدكور ، ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى .

— ى —

٢٩٠ - اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الاكابر ، عبد الوهاب الشعرانى - مكتبة مصطفى البابى الحلبى مصر ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م .